



1994 15-12-94

Title - TAREEKH FALSAFA-E-ISLAM.

Author - MUSAUNITA T. J. Dehbi ; mutajim Saayid  
Abid Hussain ,

Publisher - Urdu Academy (Delhi) .

Date - 1927 .

Pages - 158 .

Subject - Islam - Tareekh - Falsafa .



URDU SECTION

سلسلہ اشاعت اردو اکادمی ممبئی



# تایخ فلسفہ اسلام

مصنف

ڈاکٹر سید عابد حسین، ایم اے پی ایچ ڈی

مترجمہ

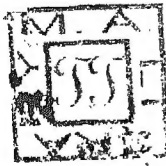
پروفیسر فلسفہ و تعلیمات و ناظم اردو اکادمی جامعہ ملیہ

مطبع جامعہ ملیہ دہلی

میں

زیر نگرانی محمد مجیب بی۔ اے (آسن) چھپی

۱۹۲۶ء



# URDU SECTION

۲۹۲۵۰۱  
دسمبر

~~Handwritten signature~~  
~~Signature~~  
199



Handwritten signature

Handwritten text



U199

# فہرست مضامین

(۰)\*\*\*

RE-ACCESSIONED.

## باب اول۔ تمہید

(۱) فلسفہ اسلامی کی نمود و بود کا میدان

(۲) یونانی علوم۔ (۳) مشرقی حکمت

## باب دوم۔ فلسفہ اور عربی علوم۔

(۱) علم البسان۔ (۲) علم الفقہ

(۳) علم العقائد۔ (۴) علم ادب و تاریخ

## باب سوم۔ فیثاغوری فلسفہ

(۱) فلسفہ فطرت۔ (۲) بصرہ کے انوار الصفا

## باب چہارم۔ مشرق کے نو فلاطونی اور ارسطاطالیسی حکماء۔

(۱) کندی۔ (۲) فارابی۔ (۳) ابن مسکویہ

(۴) ابن سینا۔ (۵) ابن الہیثم

## باب پنجم۔ مشرق میں فلسفہ کا انحطاط۔

(۱) غزالی۔ (۲) قاموس نگار

## باب ششم۔ فلسفہ مغرب میں

(۱) آفلک۔ (۲) ابن باجہ

(۳) ابن طفیل۔ (۴) ابن رشد

## باب ہفتم۔ خاتمہ

(۱) ابن خلدون۔ (۲) عرب اور سلاطین فلسفہ



# دیباچہ از محمد حسین

مذہب قوم زندگی اور کائنات کے عقدہ ہائے نسبتہ کو حل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کو شر کا نتیجہ چہ خیالات کا مجموعہ ہوتا ہے جو اس قوم کا فلسفہ کہلاتے ہیں۔ اہل عرب اور دوسری مسلمان قوموں نے بھی اپنی تہذیبی ترقی کے لئے میں فلسفیانہ مسائل پر غور کیا ہے اور چونکہ باوجود گونا گوں اختلافات کے، ان کے خیالات میں اتنا اتحاد ضرور پایا جاتا ہے کہ سب نے مذہب اسلام کو ایک اہم حقیقت جان کر اسے اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اپنے نظام فلسفہ میں جگہ دی ہے۔ اس لئے ہم ان سب فلسفیوں کے خیالات کو ایک سلسلہ قرار دے کر اسلامی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اسلامی فلسفہ کے متعلق آج کل ہماری معلومات بہت محدود ہے۔ زمانہ حال کے مسلمان جنہیں اہل ذہنی خزانہ کا دارت ہونا چاہئے تھا دور انحطاط کے رنگ میں ڈوب کر حکمت کو مذہب کا مخالف سمجھ کر ترک کر چکے تھے اس لئے جو کچھ امید اسلامی فلسفہ کو گوشہ گستاخی سے نکالنے کی تھی وہ یورپ کے مستشرقین سے وابستہ تھی۔ چنانچہ ان لوگوں نے اپنی بساط کے مطابق داد تحقیق دی ہے لیکن ان کی تحقیق ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہے۔ انیسویں صدی کے آخر تک اس بحث پر محض چند متفرق مضامین موجود تھے یا اسلامی فلسفیوں کے تھوڑی سی کتابوں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا اسی زمانہ میں ہالینڈ کے مشہور مستشرق دو بوئر de Boer نے ڈیٹرلی Dietrici، دو گوئے de Goeje، گولڈزیہر Goldziher، ہولٹما Houtoma، آگسٹ میولر August Müller، منک Munk، نولڈکے Noldke، رینان Renan، اسنوک ہگروئے Snouck، فان فلوٹن Van Vloten اور بعض اور مستشرقین کی متفرق کوششوں سے فائدہ اٹھا کر ایک مستقل کتاب تاریخ فلسفہ اسلام پر لکھی جس کا ترجمہ بدیع ناظرین ہے۔

فاضل مصنف خود اعتراف کرتا ہے کہ جس قدر تحقیقات فلسفہ اسلام کے متعلق ہو چکی ہے اس میں



بعض چیزیں اس کی نظر سے نہیں گذریں۔ وہ اپنی کتاب کا مقصد محض اس بحث کا جائزہ قرار دیتا ہے نہ کہ اس عظیم الشان کام کی تکمیل۔

اس پر محاذ کرتے ہوئے کہ یورپ کے مستشرقین کے لئے عربی غیر زبان ہے اور وہ مشرقی طہارت ال سے بیگانہ ہیں اگر اس کتاب میں کوئی افلاطون پائے جائیں تو تعجب نہیں لیکن مجموعی حیثیت سے یہ ب اسلامی فلسفہ پر ان چند کتابوں میں سب سے زیادہ مستند ہے جو اس عہد میں لکھی گئی ہیں۔ اور یوں مل میں یہ کام خود مسلمانوں کا ہے کہ اپنے تمدن کے متعلق خود اپنی قوم کے لئے اور ساری دنیا کے لئے صحیح معلومات بہم پہنچائیں لیکن جو کوئی اس سلسلہ کو شروع کرے گا اسے دو پوز کی کتاب ہے بنا معقول مدد ملے گی۔

سید عابد حسین

بہاولی - مارچ ۱۹۲۶ء

# تاریخ فلسفہ اسلام

## باب اول - تمہید

(۱)

### فلسفہ اسلامی کی نمود و بود کا میدان

قدیم الایام سے تمام روز عرب کا صحرا آزاد بدوی قوموں کا جولانگاہ رہا ہے۔ یہ لوگ اپنی بیکرنگ دنیا جسکی سب سے بڑی دلکشی غارتگری کی مہم اور جبکا ذہنی خزانہ قبیلہ کی روایات تھیں عالم اور آزاد نظر سے شاہدہ کیا کرتے تھے۔ وہ نہ تو معاشرت اور تعاون کی کارساز یوں سے واقف تھے نہ فرصت کی لطیف لرہوں کی برکتوں سے۔ صرف وہ بےتیاں جو صحرا کے کنارے کنارے چلی گئی تھیں اور اکثر ان بدویوں نے قتل و غارت کا شکار ہوا کرتی تھیں تمدن کے اس سے اونچے درجے تک پہنچ چکی تھیں۔ یہ صورت عرب میں تھی جہاں عہد سچی میں ملکہ سبا کی قدیمی سلطنت حبش یا ایران کے باغکذار کی حیثیت سے باقی رہی۔ مغرب میں ایک قدیمی تجارتی شاہراہ پر مکہ اور مدینہ واقع تھے اور بالخصوص مکہ جبکا بازار ایک معبد ہاتھ میں تھا بہت گرم کاروبار کا مرکز تھا۔ شمال میں دو نیم خود مختار سلطنتیں عرب امیروں کے زیر حکومت

تائم ہو چکی تھیں۔ ایران کی جانب لمبائیوں کی سلطنت حیرہ میں اور بازنطین کی طرف غسانوں کی سلطنت تمام میں۔ لیکن زبان اور شاعری میں عرب قوم کا اتحاد ایک حد تک محمدؐ سے پہلے ہی نمودار ہو چکا تھا۔ شاعر قوم کے حکیم سمجھے جاتے تھے اور ان کی سحر طرازیوں خود ان کے قبیلہ کے لئے تو دجی کا حکم رکھتی ہی تھیں مگر دوسرے قبائل بھی ان سے متاثر ہوا کرتے تھے۔

محمد صلعم اور ان کے جانشینوں ابو بکر، عمر، عثمان اور علی کی بدولت (۶۳۲ تا ۶۶۱) سوا حسی خطوں کے باشندوں کے دوش بدوش آزاد بنا رکھا میں بھی ایک مشترک مقصد کے حصول کا دلولہ پیدا ہو گیا۔ یہی بات تھی جس سے اسلام کو اقتدار حاصل ہوا۔ اللہ نے انہی عظمت دکھائی اور اس کے بندوں کے لئے عرصہ دنیا تنگ ثابت ہوا۔ تھوڑے ہی دن میں پورا ایران فتح ہو گیا اور مشرقی روم کے اٹھ سے اس کے بہترین صوبے شام اور مصر مل گئے۔

مدینہ پہلے (چار) خلفاء یعنی رسول کے جانشینوں کا دار الحکومت تھا لیکن محمدؐ کے شجاع داماد علی اور ان کے بیٹے شام کے ہوسیار عامل معاویہ کے مقابلہ میں مغلوب ہو گئے۔ اُس وقت سے فرقہ اہل تشیع (پیران علی) کی زندگی تاریخ میں شروع ہوتی ہے۔ اس فرقہ نے بڑے بڑے نشیب و فراز دیکھے۔ کبھی یہ بالکل مغلوب ہو جاتا تھا اور کبھی ایک آدھ جگہ غالب بھی آجاتا تھا یہاں تک کہ آخر کار ۱۰۱۲ء میں شیعوں کی سلطنت ایران میں قائم ہونے کے بعد شیعوں کی اور ان کی دائمی کشمکش کا خاتمہ ہوا۔ دنیاوی طاقت کے خلاف جنگ و جدل میں شیعوں نے ہر ممکن حربے سے جیا نچے علم سے بھی کام لیا ہے۔ ابتدائی زمانہ میں ان میں سے کیسا نہ فرقہ اٹھا جو علی اور ان کی اولاد کی طرف مافوق البشری علم باطن کو منسوب کرتے تھے۔ بقول ان کے یہ وہ علم تھا جس نے وحی خداوندی کے اصل منشا کی توضیح کی لیکن یہ علم بھی اپنے معتقدوں سے اس سے کم عقیدت اور عالمانہ اسرار کی بلا چون و چرا اطاعت کا لالچ نہیں ہے جتنی قرآن کے ظاہری الفاظ چاہتے ہیں۔

معاویہ کی فتح کے بعد جس نے دمشق کو ممالک اسلام کا دار السلطنت بنادیا مدینہ کی اہمیت محض ذہنی حیثیت سے باقی رہ گئی۔ اُسے اس پر اکتفا کرنی پڑی کہ ایک حد تک یہودیت اور عیسائیت

برائے فرقہ اور حدیث کی تدوین کرے۔ لیکن دمشق میں بنی امیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء) دنیاوی مہمات  
 کرکشی کرتے رہے۔ ان کے زیر حکومت سلطنت اسلام بحرا و قبالوں سے ہند اور ترکستان کی سرحد  
 و حجاز و روم سے کوہ قاف اور قسطنطنیہ کی فصیلوں تک پھیل گئی لیکن یہی اسکی وسعت کی انتہا  
 تھی۔

عربوں کو اب دنیا کی قوموں کی سرکردگی حاصل ہو گئی انہوں نے ایک فوجی امارتی حکومت کا  
 قیام کیا اور سب سے اہم ثبوت ان کے اقتدار کا یہ ہے کہ مفتوح قوموں نے جن کا تمدن بہتر اور قدیم تر  
 انہوں کی زبان اختیار کر لی۔ عربی زبان مذہب و حکومت اور علم و شاعری کی زبان بن گئی ورنہ انہیں  
 سرکاری اور فوجی حدود پر زیادہ تر عرب نامور تھے علوم و فنون کی تحصیل اعتبار میں غیر عرب  
 غنوط النسل لوگوں کے لئے چھوڑ دی گئی۔ شام میں لوگ عیسائی مدارس میں تعلیم پاتے تھے لیکن ذہنی  
 کام کو فروغ دینا اور لبصرہ تھے جہاں عرب۔ ایرانی مسلم۔ عیسائی۔ یہودی اور گبر ایک دوسرے سے ملتے  
 جن مقامات پر صنعت و حرفت کو فروغ تھا وہاں ایرانی اور مغربی سہمی یونانی اثرات سے اسلام  
 علوم دنیا کی داغ بیل پڑی۔

بنی امیہ کے جانشین بنی عباس ہوئے (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) ان لوگوں نے اقتدار حاصل  
 کی غرض سے ایرانیت کے لئے رعایتیں منظور کیں اور مذہبی۔ سیاسی تحریکوں سے فائدہ اٹھایا  
 انکی حکومت کی پہلی صدی میں یعنی تقریباً ۸۶۰ء تک سلطنت کی وسعت کو ترقی ہوتی رہی یا قیام  
 مل رہا۔ دوسرے عباسی خلیفہ منصور نے سلطنت کے مرکز کی حیثیت سے ۷۶۲ء میں بغداد کی بنیاد  
 لی۔ یہ وہ شہر تھا جو بہت جلد دنیاوی شان و شوکت میں دمشق اور ذہنی آب و تاب میں کوفہ اور  
 ہرا پر سبقت لے گیا۔ اس کا مد مقابل صرف قسطنطنیہ تھا۔ بغداد میں منصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء)  
 ہرون (۷۸۵ء تا ۸۰۹ء) اور امون (۸۱۳ء تا ۸۳۳ء) وغیرہ کے دربار میں علماء اور شعرا  
 جمع رہا کرتا تھا جو زیادہ تر شمال مشرق کے صوبوں سے آئے تھے۔ متعدد عباسی خلفاء یا تو خواص  
 بیت علم سے یا محض اپنے دربار کی آرائش کے لئے علوم دنیا کے قدر دان تھے اور اگرچہ یہ ممکن ہے

کہ اکثر انہوں نے علماء اور صنعتوں کے کمال کو کاٹھ نہ پہچانا ہو لیکن مالی حیثیت سے یہ لوگ اپنے مریوں کے حسن سلوک سے کبھی محروم نہ رہے۔

کم سے کم ارون کے زمانہ سے بغداد میں ایک کتب خانہ اور ایک بیت الحکمت موجود تھا۔ منصور بن کے زمانہ سے یونانی ادب کا ترجمہ عربی میں زیادہ تر شامی زبان کے واسطہ سے شروع ہو گیا تھا لیکن بامون اور اس کے جانشینوں کے عہد میں زیادہ وسیع پیمانہ پر یہ کام انجام کو پہنچا۔ اس کی شہس اور تفسیریں بھی اردون کی گئیں۔

جب پہلی عہد و جہد نقطہ کمال پر پہنچی ہے سلطنت کے عظمت و اقتدار کو گمن لگ چکا تھا۔ قبائل کی قدیمی نزاعیں جو بنی امیہ کے زمانہ میں کبھی موقوف نہیں ہوئی تھیں وہ تو اب بظاہر سلطنت کے مستحکم اتحاد کی بدولت دب گئی تھیں لیکن اور دوسری نزاعیں اندہی اور مافوق الطبیعی مجادے اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ باقی تھے جیسے کہ مشرقی روم کے زوال کے وقت پائے جاتے تھے۔ مشرقی استبدادیت میں سرکاری عہدوں کے لئے بہت عمدہ دامغ کے لوگوں کی ضرورت تھی۔ بہت سے نوجوانوں کے قوائی ذہنی عیش و عشرت کی وجہ سے برباد ہونے والے غفلتوں کے گورکھ دیکھ کر درکھا دے کی فضیلت بانی کے دام میں گرفتار ہو گئے۔ بخلاف اس کے سلطنت کی حفاظت کے لئے ان قوموں کی تروتازہ قوت سے کام لیا جانا رہا۔ جن میں تمدن صحیح حد سے آگے نہیں بڑھا تھا پہلے ایرانیوں یا ایرانیہ سے متاثرہ ساسانیوں سے پھر ترکوں سے سلطنت کا زوال روز بروز عیاں ہوتا گیا۔ ترکی فوج کی سید قوت۔ شہر کے اوباشوں اور دیہاتی فردوں

کی شورشیں۔ ہرجگہ شیعوں اور اسماعیلیوں کی سازشیں اور اس پر طرہ دور و دراز صوبوں کی خود سری کی خوشی یہ سب بالوزوال کے اسباب تھے یا علامتیں۔ خلیفہ کے بعد جواب شخص روحانی حیثیت سے قابل احترام فرد رہ گیا تھا ترک بطور دیوان کے حکومت کرتے تھے۔ بیرونی حدود میں یکے بعد دیگرے خود سر یا ستیقل کم ہونی گئیں یہاں تک کہ طوائف الملوکی نہایت افسوسناک حد تک پہنچ گئی۔ ان سب میں اہم مغربی ریاستوں کے کم و بیش رخ دغا دغا کران تھے ہسپانیہ میں بنی امیہ کی سلطنت کے علاوہ شمالی افریقہ میں بنی غالب مصر میں فاطمیہ۔ شام اور عراق عرب میں آل حمدان۔ مشرق میں آل سامان اور بنی طاهر کی حکومت تھی جبکہ ترک

اہمیت آہستہ آہستہ غلبہ پا رہے تھے۔ اس کے بعد کچھ زمانہ تک (دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں) علماء اور شعراء انہیں چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کے دربار میں نظر آتے تھے۔ پھر ٹوٹے دن تک حلب جو آل حمدان کا دار السلطنت تھا اور عرصہ دراز تک قاہرہ جو چنگی بنا فاطمین نے ۹۶۹ء میں ڈالی تھی بغداد سے بڑھ کر ذہنی جدوجہد کے مرکز رہے۔ مشرق میں بھی کچھ عرصے کے لکھنؤ سلطان محمود غزنوی کے دربار کی آب و تاب نظر آتی ہے جو ۹۹۹ء سے خراسان کا فرمانروا تھا۔

اسی طوائف الملوکی اور ترک شاہی کے زمانہ میں اسلامی دارالعلوموں کی بنیاد پڑی ۱۰۶۵ء میں پہلی جامعہ بغداد میں قائم کی گئی۔ اس وقت سے مشرق کے علوم مندرجہ ذیل اصولوں پر چلے آ رہے ہیں اسناد وہی پڑھاتا ہے جو اس نے اپنے استادوں سے پڑھا ہے اور کسی نئی کتاب میں ایک لفظ بھی اس سے زیادہ نہیں سہتا جب نئی کتابوں میں پہلے سے موجود ہے۔ جو کچھ علم ہے وہ ضرور محفوظ ہو گیا ہے لیکن ماورائے بحروں کے علماء برعکس نسبت مشہور ہے کہ انہوں نے پہلے مدرسہ کے قیام کی خبر سن کر نرم ماتم بپا کی تھی حتیٰ بجانب تھوڑے عرصے کے بعد تیرھویں صدی میں (مشرقی ممالک اسلام پر تارٹوٹ پڑے۔ جو کچھ ترکوں سے بچا تھا انکی نذر ہوا۔ اس کے بعد کوئی ایسا متمدن نہیں پیدا ہوا جس نے خود نیا فن ایجاد کیا سو یا علوم کے احیاء کی تحریک کی ہو۔

## ۲۔ مشرقی حکمت

— سماوی ذہن نے یونانیت سے تعلق پیدا ہونے سے پہلے کبھی فلسفہ کی سمت سمجھوں اور ضرب المثل کے فلسفہ سے آگے قدم نہیں بڑھایا ہے۔ بعض مشاہدات تعلیم فطرت کے، مگر زیادہ تر انسانی زندگی اور اس کے انجام کے متعلق اس علم و حکمت کی بنیاد تھی۔ جہاں کہیں عقل کام نہیں دیتی تھی وہاں قادر مطلق اور بے چون و چرا شیت انیز دی کے آگے تسلیم خم کر دیا جاتا تھا۔ ہمیں اس فلسفہ کا علم توریت کے ذریعہ سے ہی ملے گا۔ سب سے اہم قصہ ہے اور عرب روایات میں لقمان کی اہمیت سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اہل عرب میں بھی فلسفہ (اسی اصول پر مبنی تھا۔

اس حکمت کے بعد ہر جگہ ساحروں کے سحر کا درجہ تھا۔ یہ وہ علم تھا جس کے ذریعہ سے اشیاء پر حکومت کی جاسکتی تھی لیکن اسے صرف بابل قدیم کے پوجاریوں کے دائرہ میں (ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کن اثرات سے اور کس حد تک) یہ رتبہ نصیب ہوا کہ اس کی مدد سے عالم امکان کا مشاہدہ عالمانہ نظر سے کیا جانے لگا۔ ان لوگوں کی نظر ماضی زندگی کی ابتری سے ہٹ کر مساوات کی نظم و ترتیب پر پڑنے لگی۔ یہ پوجاریوں کی طرح نہ تھے جو ایک طرح کی حیرت سے آگے قدم نہ بڑھا سکے یا جنہوں نے ہمنیشتاروں کو اپنی یونانی اولاد کی تصویر سمجھا بلکہ یونانیوں کے پایہ کے جنہوں نے تحت قمری عالم کثرت کو جب جاکر سمجھا جب وہ گردش مساوی کے اتحاد اور دوام میں ساری کائنات کی یک آہنگی دریافت کر چکے۔ البتہ یونانیوں ہی کی طرح ان کے عہد خیالات کے ساتھ بہت سے افسانوں کا طلسم اور نجوم کا اعتقاد بھی ملا جلا تھا۔

اس کلدانی حکمت پر بابل اور شام میں سکندر اعظم کے زمانہ سے یونانی اور اس کے بعد یونانی عیسوی خیالات کا اثر یا غلبہ ہو گیا۔ صرف شام کے شہر حریرہ میں قدیم عہد اسلامی تک وراثت عیسائیت سے غیر متاثر رہی۔

سنائی روایات سے زیادہ اہم وہ عناصر تھے جو مسلمانوں نے ایرانی اور ہندوستانی حکمت سے لئے یہ سوال کہ آیا مشرقی حکمت پر پٹیلیرانی فلسفہ کا یا برعکس اس کے یونانی فلسفہ پر پہلے مشرقی حکمت کا اثر پڑا تھا یہاں چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو کہہ کہ اسلام میں براہ راست ایرانیوں اور ہندوؤں سے پہنچا ہے اس کا پتہ عرب ذرائع سے قریب قریب یقینی طور پر چلتا ہے اور ہمیں اسی پر اکتفا کرنی چاہئے۔

ایران دوئی کا ملک ہوا اور یہ قمرین قیاس ہے کہ اس کے دوئی پرست مذہبی درس کا اثر غاہہ بالو کے توسط سے یا دوسرے غافل فرقوں کے واسطے سے اسلام پر پڑا تھا لیکن دنیاوی امور میں اس سے کہیں زیادہ قوی زردانی نظام کا اثر تھا جو روایات کے مطابق ساسانی بادشاہ یزدجرد زانی کے زمانہ میں (۳۸۰-۳۹۹ء) یا شکستہ قومی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ اس نظام میں دوئی پرست انداز خیال اس لئے باقی نہیں رہا تھا کہ لامحدود زمانہ (زردان عربی میں زمانہ کو کہتے ہیں) سب سے برتر جبرہا ناجا تھا اور یہ ہر دوئی کرات مساوی کی رفتار یا گردش چرخ کا مروت قرار دیا گیا تھا۔ یہ درس جو فلسفیانہ داغ کے لوگوں کے لئے

بہت مرغوب ثابت ہو کبھی اسلام کے پردے میں اور کبھی کھلم کھلا ایرانی ادب میں اور ہمارے زمانہ تک ایران کے قومی خیالات میں نمایاں جگہ پاتا رہا ہے لیکن علمائے دین اور تصویری اور سلاطین فلسفی اسے ہمیشہ مادیت اور دہریت کہہ کر مردود قرار دیتے رہے۔

علم و حکمت کا اصلی گھر ہندوستان سمجھا جاتا تھا۔ عرب مصنفوں کے یہاں کثرت سے یہ خیال ملتا ہے کہ فلسفہ اسی ملک میں پیدا ہوا ہے۔ پہلے باسن تجارتی کاروبار کی بدولت جو ہندوستان اور یورپ کے درمیان عربوں کے توسط سے ہوا کرتا تھا اُس کے بعد اسلامی فتوحات کے ذریعہ سے عربوں کی واقفیت ہند کی حکمت سے وسیع تر ہوتی گئی۔ منصور  $۳۳۲$  تا  $۳۶۶$  اور ہارون  $۱۹۲$  تا  $۲۳۳$  کے عہد میں اس حکمت کا بہت بڑا حصہ کچھ تو ہیلوی کے وسیط سے اور کچھ براہ راست سنسکرت سے ترجمہ ہوا۔ ہندوؤں کے اخلاقی اور سیاسی فلسفیانہ اقوال اور قصہ کہانیوں میں سے بہت کچھ لیا گیا مثلاً چچا ناترا جس کا ترجمہ ابن المقفع نے منصور کے زمانہ میں کیا۔ لیکن اسلام میں امور دنیا کی ابتدا پر سب سے زیادہ اثر ہندوؤں کی ریاضی اور نجوم کا (مؤخر الذکر کا علاج امراض اور سحر کے سلسلہ میں) پڑا۔ برہم گیتا کی سدھانتا کے نجوم سے (جس کا ترجمہ منصور کے زمانہ میں فرازی نے ہندی علماء کی مدد سے کیا تھا) عرب بطلمیوس کی الجسطی سے پہلے سے واقف تھے۔ اُس کے ذریعہ سے ماضی اور استقبال کی ایک وسیع دنیا نظر کے سامنے آئی، اُن عظیم نشان اعداد کا جن سے ہند کا عالم کام لیتا تھا متین مسلم تاریخ نگاروں پر بڑا زبردست اور پریشان کن اثر پڑا۔ اسی طرح دوسری جانب عرب سوداگر کا جو اس حادثہ دنیا کی عمر خیمہ ہزار سال تشخیص کرتا تھا ہندوستان اور چین میں مضحکہ اڑایا جاتا تھا۔

ہندوؤں کے منطقی اور مافوق الطبیعی اندکار سے بھی مسلمان ناواقف نہیں رہے لیکن ریاضی اور نجوم کے مقابلہ میں ان چیزوں کا اثر عربی علوم کے نشوونما پر بہت کم پڑا ہے۔ ہندوؤں کی متوکلانیوں نے چکا تعلق انہی کتب مقدسہ سے ہے اور جن پر ہندی رنگ غالب ہے بھٹیک آگے چل کر ایرانی تصوف اور اسلامی باطنیت پر اپنا اثر ڈالا ہے لیکن فلسفہ ایک یونانی مفہوم ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ہندو زمانہ کی خاطر عابد و زاہد ہندوؤں کے گائے کے دودھ والے خیالات کو اپنے بیان میں ضرورت سے



زیادہ جگہ دیں۔ ان ذی ہوش نفس کشوں نے تمام محسوس اشیاء کی فریب و نمائش کی باتہ جو کچھ کہا ہے ممکن ہے کہ اس کا بہت بڑا حصہ شاعرانہ دلکشی رکھتا ہو اور دنیا کی ناپائنداری کے متعلق تو فطرتی اور فنی طور خیالات میں سے جتنے بھی مشرق تک پہنچے تھے ان سے ان بزرگوں کے اندکا ربط البقت رکھتے ہوں لیکن ان دونوں میں کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے جس سے علمی احساس کے احیاء میں مدد ملی ہو۔ غور و فکر کو حقیقت کے ادراک کی طرف متوجہ کرنے کے لئے سبھی تخیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی اس کی بہترین مثال عربوں کی ریاضی ہے۔ جید اہل فن کے نزدیک اسمیں سبھی عنصر صرف حساب ہی اور یونانی اقلیدس اور جبر و مقابلہ۔ ریاضی مجرد و نماد پر کسی سبھی کا ذہن پہنچا ہے۔ عدد خواہ وہ کتنا ہی بڑا ہو ہمیشہ عدد یعنی سمجھا جاتا تھا۔ سبھی فلسفہ میں علم کو محض ایک ذریعہ کی حیثیت دی گئی تھی اصلی مقصد زندگی کے آلام سے نجات حاصل کرنا تھا اور فلسفہ روحانیت کی سعید زندگی کا زینہ سمجھا جاتا تھا۔ اسی سبب سے یہ حکمت جبکہ موضوع ہمیشہ وحدت وجود ہے کیسائیت کے سبب بار خاطر ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں یونانیوں کا علم جبکہ تقسیم نہایت تفصیل سے علیحدہ علیحدہ حصوں میں لگائی تھی فطرت اور ذہن دونوں کے اثرات کے مجرور ادراک کی کوشش کرتا تھا۔

مشرقی حکمت نجوم اور علم الخلقہ سے مسلم اہل فکر کو مختلف قسم کا بیہوشی حاصل ہوا لیکن صورت جو تعمیر کنندہ جوہر ہے انہیں یونانیوں سے حاصل ہوئی ہے۔ جہاں کہیں محض چیزوں کو ایک ایک کر کے گننا دینے کی یا کسی اتفاقی اصول پر ان کے مجموعے بنانے کی نہیں بلکہ واقعات کے یا منطق کے نقطہ نظر سے عالم کثرت کی ترتیب کی کوشش کی گئی ہے وہاں غالباً یونانی اثر کارفرما تھا۔

### ۳۔ یونانی علوم

جس طرح وہ تجارت جو سبھ و چین کے درمیانی ممالک اور بازنطین کے درمیان ہوتی تھی زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں تھی۔ اسی طرح اہل شام مغرب بعید میں فرانس تک حاملان تمدن کی حیثیت سے

چنچتے تھے۔ اہل شام ہی شراب۔ ریشم وغیرہ پہلے پہل یورپ میں لائے اور اہل شام ہی نے یونانی علوم کو اسکندریہ  
والطاکہ سے لاکر مشرق میں اشاعت دی اور اڈاسا نصیبین حران۔ نیشاپور وغیرہ کے مدرسوں میں ان کا  
درس جاری کیا۔ شام ہی وہ سب سے زیادہ مناسب وسطی ملک تھا جہاں دونوں عالمگیر قوموں اہل روما  
اور اہل ایران کا دوست یا دشمن کی حیثیت سے ایک دوسرے سے تماس ہوتا رہا۔ ان حالات میں شامی  
عیسائی وہ خدمت انجام دیتے تھے جو آگے چلکر یہودیوں کے حصہ میں آئی۔

مسلم فاتحوں نے مسیحی کلیسا کو قطع نظر مختلف فرقوں کے تین شعبوں میں منقسم پایا شام میں آرتودکسی  
شامی کلیسا کے پہلو بہ پہلو طبیعت واحد کے پرستاروں کا زور تھا اور ایران میں سنطوری کلیسا برسرِ اقتدار تھا۔ ان  
کلیساؤں کے نظام عقیدت میں جو اختلافات ہیں وہ مسلم عقیدہ تکلمی کے نشوونما کے لئے اہمیت سے خالی نہ تھے  
طبیعت واحد کے پرستاروں کے درس کے مطابق مسیح کی ذات میں الوہیت اور انسانیت جمع ہو گئی  
نہی درآئی کہ آرتودکسی کلیسا اور اس سے بھی زیادہ شدت سے سنطوری کلیسا طبیعت الہی اور طبیعت  
انسانی میں امتیاز کرتے تھے طبیعت کے مفہوم میں سب سے مقدم قوت اور جوہر فعال ہیں۔ اصلی مسئلہ یہ تو  
کہ آیا حضرت عیسیٰ کی ذات میں انسانی اور الہی ارادہ اور فعل ایک تھے یا مختلف طبیعت واحد کے پرستار  
نظری اور مذہبی اسباب کی بنا پر انسانی عنصر کو رد کر کے اپنے خدا مسیح میں وحدت کو نمایاں کرتے تھے بخلاف  
اس کے سنطوری الہی وجود ارادے اور فعل کے مقابلے میں، مخصوص انسانی وجود ارادے اور فعل پر  
زور دیتے تھے۔ اگر سیاسی اور تمدنی حالات موافق ہوں تو مؤخر الذکر عقیدے میں دنیا اور زندگی کے  
فلسفیانہ تصور کے لئے زیادہ وسیع میدان ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ سنطوریوں نے یونانی فلسفہ کے  
رواج اور اشاعت کے لئے زیادہ خدمت کی ہے۔

زبان مغربی اور مشرقی (ایرانی) دونوں کلیساؤں کی شامی تھی اور اسی کے ساتھ خاتواہ کے  
مدرسوں میں یونانی سکھائی جاتی تھی۔ پرستار ان طبیعت واحد کے مغربی کلیسا میں راس عین اور قسطنطین  
تعلیم کام کرتے تھے لیکن ان سے کم سے کم ابتدا میں زیادہ اہم فلسفہ کا مدرسہ تھا اور یہاں کی زبان بھی تحریری  
زبان کے رتبہ پر فائز ہو چکی تھی لیکن ۶۸۹ء میں یہ مدرسہ اس بنا پر بند کر دیا گیا کہ اس کے مدرس

نسٹوری عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کا اقتدار نئے سرے سے نصیبین میں ہوا اور ایران میں سیاسی وجہ سے  
 ساسانیوں کی حمایت حاصل کر کے نسٹوری عقائد اور یونانی علوم کی اشاعت کرتا رہا۔  
 ان مدرسوں میں تعلیم زیادہ تر انجیلی۔ کلیسائی نوعیت رکھتی تھی اور کلیسا کی ضروریات کے لحاظ  
 سے معین کیجاتی تھی لیکن اس میں طبیب یا وہ لوگ جو آگے چلکر طب کے معلم ہونے والے تھے بھی شریک  
 ہوتے تھے۔ ان لوگوں کے مذہبی طبقہ سے تعلق رکھنے سے علم دین اور فنون ذہنی کی تحصیل کا فرق نہیں  
 مٹتا تھا۔ یہ سچ ہے کہ شامی۔ رومی نظام قانون کی بنیاد علیین (یعنی فاضل پادری) اور اطباء دونوں  
 محصلوں سے بری تھے اور دوسرے مراعات بھی ان میں مشترک تھے لیکن چونکہ مقدم الذکر روح کے معالج  
 سمجھے جاتے تھے اور اطباء محض جسم کی جا رہ گری کرتے تھے اس لئے معلم کو طبیب پر ترجیح دے جانے لگی۔ طب  
 ہمیشہ دنیاوی چیز سمجھی جاتی رہی اور نصیبین کے مدرسہ کے قواعد و ضوابط (بابہ ۹۵۵) کے مطابق کتب  
 مقدمہ اور دنیاوی فنون کی کتابیں ایک ہی کمرے میں نہیں پڑھی جاسکتی تھیں۔ اطباء کے دائرے میں  
 بقراط۔ جالینوس اور اریستو کی تصانیف کی بہت قدر ہوتی تھی لیکن خالقانہوں میں فلسفہ کے معنی میں  
 سب سے پہلے راہبوں کے مراقبے کی زندگی سمجھی جاتی تھی اور صرف اس چیز پر توجہ تھی جو (نجات کے  
 لئے) لایا بد ہے۔

عراق عرب میں اذاسا کے پاس شہر حران ایک مخصوص حیثیت رکھتا تھا۔ یہاں قدیم سائنسی و  
 (بالخصوص مسلمانوں کی فتح کے بعد جبکہ اس شہر نے نئے سرے سے فروغ پایا) ریاضی اور ہیئت کی  
 تعلیم اور نو فلاطونی اور نو فینا غورثی افکار کے ساتھ متحد ہو گئی تھی۔ اہل حران جو نویں اور دسویں صدی  
 میں صابی کہلاتے تھے اپنی باطنی حکمت کا منبع ہرس اعظم کی کتاب انجیہ۔ کتاب السمادات وغیرہ کو بتاتے  
 ہیں۔ قدیم لیا نیت کے بہت سے چھوٹے رسالوں کو انہوں نے ازراہ زود و اعتقادی قبول کر لیا تھا اور  
 ایک آدھ تو غالباً خود ان کے حلقے میں گڑھے گئے تھے۔ ان میں سے بعض تیرہمین اور فاضل مضعین کی  
 حیثیت سے معروف جد و جہد رہے ہیں۔ بہت سے ایسے تھے جو آٹھویں سے لیکر دسویں صدی تک الہی  
 اور عرب فضلار کے ساتھ شد و مد سے علمی تعلقات رکھتے تھے۔

ایران میں بمقام نیشاپور میں فلسفہ اور طب کی تعلیم کے لئے ایک دارالعلوم نظر آتا ہے جس کی مینا خسرو نوشیرواں (۵۳۱ھ تا ۵۴۹ھ) نے ڈالی تھی۔ اس میں معلم زیادہ تر سنطوری عیسائی تھے۔ لیکن قطع نظر سنطوریوں کے یہ علوم دنیا کی طرف رجحان رکھنے والا بادشاہ طبیعت واحد کے پرستاروں کے ساتھ بھی رواداری کا برتاؤ کرتا تھا۔ خصوصاً طبیعوں کی حیثیت سے اس زمانہ میں اور اس کے بعد خلفاء کو دربار میں شامی عیسائی ہاتھوں ہاتھ لئے جاتے تھے۔

۵۲۹ھ میں جو سات نوافلاطونی فلسفی اثنیتہ سے شہر بدر کر دئے گئے تھے انھوں نے بھی خسرو کے دربار میں پناہ لی۔ لیکن انھیں وہاں وہی صورت پیش آئی جو پہلی صدی کے فرانسیسی آزاد خیالوں کو دربار میں پیش آئی تھی۔ بہر حال وہ اپنے وطن جانے کی آرزو کرنے لگے اور بادشاہ نے یہ آزاد خیالی اور فراخ دلی دکھائی کہ انھیں واپس جانے دیا اور ان کی خاطر اس معاہدے میں جو ۵۴۹ھ میں بازنطین سے مواندہبی آزادی کی شرط رکھ دی۔ پھر بھی ایران پر ان کے قیام کا کچھ نہ کچھ تو اثر ضرور پڑا ہوگا۔ شامی زبان میں جو ترجمے علوم دنیوی کی کتابوں کے یونانی سے کئے گئے ان کا زمانہ چوتھی سے آٹھویں صدی تک تھا۔ چوتھی صدی میں حکیمانہ اقوال کے مجموعوں کا ترجمہ کیا گیا۔ پہلا مترجم جس کا نام لیا گیا ہے فروبس جو تقریباً پانچویں صدی کے نصف اول میں (انطاکیہ میں) پادری اور طبیب تھا۔ شاید یہ ارسطو کے منطقی رسالوں اور فرنیس کے ایساخوجی کا صرف شارح بھی تھا۔ اس سے زیادہ مشہور سرجس ساکن راس عین ہے جس نے ۶۲۳ھ میں جب وہ تقریباً ستر سال کا تھا بمقام قسطنطنیہ دفنا پائی۔ یہ عراق عرب کا ایک راہب اور طبیب تھا جس نے اسکندریہ کے علوم پر غالباً اسکندریہ ہی میں تعلیم پا کر پورا عبور حاصل کیا تھا اور جس نے نہ صرف دنیات۔ اخلاقیات اور علوم باطن بلکہ طبیعات۔ طب اور فلسفہ کی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا۔ یعقوب اذاسی نے (تقریباً ۶۲۳ھ سے ۷۲۳ھ تک) یونانی مذہبی کتابوں کا ترجمہ کیا لیکن علاوہ انہیں اسے فلسفہ سے بھی شغف تھا اور اس نے ایک سوال کے جواب میں کہا تھا کہ عیسائی پادریوں کے لئے جائز ہے کہ وہ مسلمانوں کے لڑکوں کو بڑھایا کریں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مؤرخانہ کو تعلیم کی جستجو رہی تھی۔ شامیوں، بالخصوص سرجس راس عینی کے ترجمے بالعموم صحیح ہوا کرتے تھے۔ پھر بھی

اخلاقیات اور اُفوق الطبیعیات کی کتابوں کی پسندِ منطق اور سائنس کی کتابوں کے ترجمے اصل سے زیادہ مطابقت رکھتے تھے۔ ان کتابوں میں بہت سے غیر واضح مقامات تھے جو غلط سمجھے گئے یا سرے سے چھوڑ دیے گئے اور بہت سے وثنی عقائد تھے جنکی جگہ مسیحی عقائد لکھے گئے مثلاً سقراط - افلاطون اور ارسطو کے ناموں کی جگہ بطرس - پولس اور یوحنا وغیرہ کے نام آجاتے تھے تقدیر اور دیوتاؤں کی جگہ خدا کا نام لکھا جاتا تھا اور اس طرح کے مفہام جیسے دنیا - سرمد اور گناہ عیسائی رنگ میں ادا کئے جاتے تھے یہاں نمنائیاہات قابل ذکر ہے کہ اہل عرب نے دوسروں کے خیالات کو اپنی زبان اپنے مذہب اور اپنے تمدن کے رنگ میں رنگ دینے کی کوشش میں شامیوں سے کہیں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کا سبب کچھ تو یہ ہے کہ مسلمان وثنیت سے ان سے زیادہ گھبراتے تھے لیکن کچھ یہ بھی ہے کہ وہ ان بڑھکر چیزوں کو اپنے حسبِ حال بنا لینے کی صفت رکھتے تھے۔

ریاضی، طبیعیات اور طب کی معدودے چند کتابوں سے قطع نظر کر کے شامیوں کو دو چیزوں سے دلچسپی تھی ایک تو ناصحانہ اقوال کے مجموعوں سے جو تاریخِ فلسفہ سے کسی قدر ربط رکھتے ہوں اور دوسری فیثاغورثی، افلاطونی یا بطنی حکمت سے۔ یہ زیادہ تر چھوٹے رسالوں میں قلمبند ہے جو فیثاغورث - سقراط - فلوطرخس - دیونوسیوس وغیرہ کی طرف منسوب ہیں۔ دلچسپی کا مرکز ارسطو کا نظریہ روح ہے اُس صورت میں جہیں کہ اسے نو فلاطونی یا عیسوی عقاید والوں نے ندون کیا تھا۔ یہاں تک کہ شام کی خانقاہوں میں افلاطون کی نسبت ایک قصہ گڑھا گیا کہ وہ ایک مشرقی راہب تھا جسے وسط صحرا میں خیمہ نصب کرنا تھا اور وہاں انجیل کے ایک مقام پر تین سال کی خاموش زندگی میں غور کر کے بعد اس نے تخلیق کے عقیدہ کو تسلیم کر لیا تھا۔

اس کے علاوہ دوسری چیز جس سے انہیں دلچسپی تھی (ارسطو کی منطق تھی)۔ ارسطو کو شامی اور عرصہ دراز تک عرب بھی عام طور پر محض منطق کی حیثیت سے جانتے رہے۔ یورپ کی ابتدائی سولاسطون کی طرح ان کی واقفیت کے دائرے میں باری از مینیا س، تاپلیغور یا س سے لیکر اناطولیا اور اولیہ موجود تھیں منطق کی ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی تاکہ یونانی کلیسائی معلموں کی تصانیف سمجھی

جاسکیں اسوجہ سے کہ ان پر کم سے کم صوری حیثیت سے منطق کا اثر تھا لیکن ارسطو کی منطق جو ان تک پہنچی تھی نہ مکمل تھی نہ خالص بلکہ اس میں فوٹاپوٹونی نقطہ نظر سے تصرفات کئے جاتے تھے جیسا کہ مثال کے طور پر بولس فارسی کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے جو شامی زبان میں نو شیرواں کے لئے لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں اعتقاد کو علم سے افضل کہا گیا ہے اور فلسفہ کی تعریف یہ کی گئی ہے ”روح کا اپنے اندر دنی علم کا ادراک حاصل کرنا جس سے وہ ایک دیوتا کی طرح تمام اشیاء کا مشاہدہ کرتی ہے“

عرب لوگ جس حد تک شامیوں کے محسوس ہیں اس کا اندازہ علاوہ اورتواتوں کے اس سے ہوتا ہے کہ عرب علماء شامی زبان کو سب سے قدیم یا اصلی (قدرتی) زبان سمجھتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ شامیوں نے کوئی بدیع کام نہیں کیا ہے لیکن ان کے ترجمے عربی اور فارسی علوم کے لائق نسبت کا نام نہ ثابت ہوئے۔ جن لوگوں نے آٹھویں صدی سے لیکر دسویں صدی تک یونانی کتابوں کا ترجمہ مجسمہ قدیم شامی ترجموں یا ان میں کچھ اصلاح اور تصرف کر کے کیا تھا سب کے سب شامی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اموی شاہزادہ خالد ابن یزید (سنہ وفات ۶۷۰ء) نے، جس نے ایک عیسائی راہب سے الکیما سیکھی تھی الکیما کی

کتابوں کا یونانی سے عربی میں ترجمہ کرایا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال جکیما نہ اقوال خطوط۔ وصیت نامہ اور عموماً تاریخ فلسفہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں اور ان کا ترجمہ ہوا لیکن یونانی سائنس۔ طب اور منطق کی کتابیں کہیں منسوخ کے زمانہ میں جا کر ترجمہ ہوئیں جنہیں سے بعض کا ترجمہ پہلوی سے کیا گیا تھا۔ خاص طور پر اس میں ابن المقفع نے حصہ لیا جو ایرانی دوئی کا پیر و تھا۔ اس کی اصطلاحات متاخرین کی اصطلاحات سے مختلف تھیں لیکن اب اس کے کتب فلسفہ کے ترجموں میں سے کچھ باقی نہیں رہے۔ علاوہ اس کے آٹھویں صدی کی اور کتابیں بھی ضائع ہو گئی ہیں۔ نویں صدی میں مامون اور اس کے جانشینوں کے عہد کی ترجمہ کی ہوئی کتابیں البتہ کم کھینچی ہیں۔

نویں صدی کے مترجم زیادہ تر طبیب تھے اور بطلمیوس اور اقلیدس کے بعد سب سے پہلے بطریق اور جالینوس کا ترجمہ ہوا۔ مگر ہم صرف ان کتابوں کا ذکر کریں گے جو محدود معنوں میں فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ نویں صدی کے آخر میں یوحنا یا یحییٰ ابن بطریق نے افلاطون کے طیمائوس کا ترجمہ کیا۔ علاوہ

اس کے ارسطو کی کتاب میں شہاب ثاقب اور علم الطیر پر کتاب نفسیات کا خلاصہ اور ایک رسالہ "دنیا کو متعلق" ترجمہ ہوئے۔ عبدالمسیح ابن عبداللہ نامہ المہمسی کی طرف ارسطو کی سوفسطیقا علاوہ اس کے طبیعات اور مفروضہ النیات پر یوحنا فلبنانی کی شرحوں کے ترجمے۔ فلطین کی آئینہ کا خلاصہ سہل عبارت میں منسوب ہیں قسطابن لوقا البعلبکی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی "طبیعات" پر سکندر افرا دیسی اور یوحنا فلبنانی کی شرحوں اور سکندر کی شرح بر "کون والفساد" فرید بریاں فلوطرس کے نام سے منسوب اخبار الفلاسفہ وغیرہ کا ترجمہ کیا تھا۔

ترجمین میں سب سے زیادہ کام ابو یزید حنین ابن اسحق (سنہ ۳۵۰ تا ۴۰۰) اور اس کے بیٹے اسحق ابن حنین (سال وفات ۶۹۱ یا ۶۹۲) اور یحییٰ حبیش ابن الحسن نے کیا ہے۔ چونکہ یہ لوگ ملکر کام کیا کرتے تھے اس لئے بعض کتابیں ایسی ہیں جو کہیں ان میں سے کسی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں کہیں کسی کی طرف۔ ان کے جد و جد کے دائرہ نے اس زمانہ کے تمام علوم وفنون کا احاطہ کر لیا تھا پرانے ترجموں میں انہوں نے اصلاحیں دیں۔ نئے اصناف کئے۔ آپ کو زیادہ شوق طب کے ترجمے سے تھا بیٹے کو فلسفہ کے۔

ترجموں کی جد و جد و سوسویں صدی میں بھی جاری رہی خاص طور پر انبیاء مندرجہ ذیل ذوالحال کیا۔ ابولہثم بن یونس القناتی (سنہ وفات ۹۰۰)۔ ابو زکریا یحییٰ ابن عدی المنطقی (سنہ وفات ۹۰۴)۔ ابو علی عیسیٰ ابن اسحق ابن زرعہ (سنہ وفات ۱۰۰۸)۔ ابوالخیر الحسن ابن الحماز (سنہ ولادت ۹۲۲) شاگرد یحییٰ ابن عدی جسکی علمی خدمات میں علاوہ ترجموں۔ شرحوں وغیرہ کے فلسفہ اور مسیحیت کے تطابق پر ایک رسالہ کا ذکر کیا جاتا ہے حنین ابن اسحق کے زمانہ سے ترجمین کی جد و جد محض ارسطو کی طرف منسوب کی جوتی کتابوں کے ترجمے۔ خلاصہ تسہیل عبارت اور شرحوں تک محدود رہ گئی تھی۔

ان ترجموں کو بہت بڑے فلسفی نہیں سمجھنا چاہئے۔ یہ لوگ شاذ و نادر ذاتی شوق سے کام کرتے تھے زیادہ تر کسی خلیفہ وزیر یا کسی اور علیل القدر شخص کے حکم سے۔ علاوہ اپنے خاص فن کے جو اکثر طب ہوتا تھا ان لوگوں کو عقل و حکمت کی کتابوں سے بہت دُکھی تھی مثلاً کہانیاں جو اخلاقی نتائج دھکتی ہوئی کہانتیں

اقوال جن باتوں کو ہم آپس کی صحبتوں میں یا قصوں میں یا بیچ پر صرف بعض افراد کی خصوصیت امتیازی کی حیثیت سے پسند کرتے ہیں یہ بھولے بھالے لوگ ان کے حکیمانہ نفس مطلب یا محض خطیبانہ شان پر لوٹتے تھے اور ایسے اقوال کو جمع کیا کرتے تھے۔ عام طور پر یہ لوگ اپنے آبائی مسیحی عقائد کے خلوص سے پابند تھے۔ ابن جبریل کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان لوگوں کے عقائد اور خلفاء کی آزاد خیالی کا پتہ چلتا ہے۔ جب ضرورت نے اسے اسلام کی تلقین کرنی چاہی تو اس نے کہا میں اپنے آباؤ اجداد کے مذہب پر مرد لگ جاؤں وہ میں وہیں میں بھی جانا چاہتا ہوں خواہ وہ بہشت ہو یا دوزخ۔ ان لوگوں کی اپنی تصانیف میں سے بہت کم بچی ہیں۔ قسطا ابن لوقا کے ایک مختصر رسالہ کا جس کا موضوع نفس اور روح (عقل) کا فرق ہے ترجمہ لاطینی زبان میں موجود ہے جس کا اکثر ذکر آیا ہے اور جس سے بہت استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس کی تردید سے روح ایک لطیف جسم ہے جس کا مقام قلب کے اعلیٰ خانہ میں ہے (جس کے سبب سے جسد انسانی زندہ ہے) اور جو وہاں حرکت اور ادراک کا باعث ہوتا ہے۔ جب قدر لطیف اور صاف یہ روح ہوا سبقت معقول انسان کا خیال اور عمل ہوتا ہے۔ یہاں تک سب کو اتفاق ہے۔ دشواری اس میں ہے کہ نفس کے متعلق کوئی یقینی اور عمومی بات کہی جائے۔ بڑے بڑے فلسفیوں کے اقوال کچھ تو ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور کچھ خود اپنی تردید کرتے ہیں۔ بہر حال نفس لاطینی ہے کیونکہ ایک وقت میں متضاد خواص اپنے میں قبول کرتا ہے وہ بسیط ہے غیر متغیر ہے اور بہ خلاف ذہن کے جسم کے ساتھ فنا نہیں ہو جاتا۔ ذہن محض دونوں کے درمیان واسطہ ہے اور اس طرح حرکت اور ادراک کی ثانوی علت ہے۔

جو کچھ یہاں نفس کے متعلق کہا گیا ہے وہ ہمیں بہت بعد آئیں والے لوگوں کے یہاں ملتا ہے۔ البتہ یہ بات ہے کہ جوں جوں ارسطو کا فلسفہ افلاطونی خیالات کو پیچھے ہٹاتا جاتا ہے ایک نیا تضاد دو چیزوں میں نمودار ہوتا جاتا ہے جو ہر زندگی (نفس یا روح) کی اہمیت کا ذکر صرف اطباء کی کتابوں میں باقی رہ جاتا ہے۔ فلسفی دوسرے معنی میں نفس اور روح یا عقل کو ایک دوسرے کے مقابلے میں رکھتے ہیں نفس کو فانی چیزوں بلکہ غناسطی خیالات کے مطابق ادلے اور خراب خواہشات کی دنیا میں جگہ ملتی ہے اس سے بالا وجود انسانی کا اعلیٰ لافانی عنصر ذہن معقول سمجھا جاتا ہے لیکن اس ذکر میں ہم تاریخ کی رفتار



سے آگے بڑھ رہے ہیں۔ اب میں تراجم کے ذکر کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

سب سے زیادہ قابل قدر کارگزاری یونانی ذہن کی جو فنون لطیفہ، شاعری اور تاریخ نگاری کے میدانوں میں تھی کبھی اہل مشرق تک نہیں پہنچی اور اس کا ان میں مقبول ہونا تھا بھی مشکل کیونکہ اس کا لطف اٹھانے کے لئے یونانی مذاق اور یونانی زندگی سے واقفیت کی ضرورت تھی جس سے وہ محروم تھے ان کے نزدیک یونان کی تاریخ افسانوں کے ہالے کے چاند اسکندراعظم سے شروع ہوتی ہے۔ ارسطو کی تصانیف کو اسلامی دربار میں جو مقبولیت حاصل ہوئی اس میں عہد قدیم کے سب سے بڑے بادشاہ (سکندر) سے اس کے تعلق کو ضرور دخل ہوگا۔ عرب مورخ یونانی فرمانرواؤں کا ذکر کلیو پٹر تک کرتے تھے اور اس کے بعد قیصر روم کو شمار کرتے تھے لیکن Thucydides ایسے شخص کا انہوں نے نام بھی نہیں سنا تھا۔ ہومر سے انہوں نے سوائے اس قول کے کہ حاکم ایک ہونا چاہئے اور کچھ نہیں لیتا یونان کے بڑے بڑے ڈراما نگاروں اور رنگ تغزل رکھنے والے شاعروں کی انہیں سوا بھی نہیں لگی تھی۔ ان پر قدیم یونان نے صرف اپنی ریاضی، سائنس اور فلسفہ کے ذریعے اثر ڈالا۔ یونانی فلسفہ کے نسو و منا کے متعلق انہوں نے فروریوس، فلو طرخس، ارسطو اور جالینوس کی تصانیف سے کسی قدر معلومات حاصل کی تھی لیکن اس میں بھی بہت سے قصے کہانی شامل ہو گئے ہیں اور مشرق میں قبل سقر یا عہد کے فلسفہ کا ذکر جس طرح کیا گیا ہے وہ صرف اس کام کا ہے کہ اس سے یا ان جھوٹے رسالوں کا پتہ چل سکے جسے یہ ذکر ماخوذ ہے یا خود مشرق ہی میں گرمی ہوئی روایات کا جھکی تائید قدیم یونانی حکما کے خیالات سے کی جاتی ہے۔

عام طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یونانیوں نے فلسفہ کو جس نقطہ پر چھوڑ دیا تھا شامی عربوں نے اسے وہیں سے اٹھا یا یعنی ارسطو کی نو فلاطونی تفسیر سے اس کے پہلو پہ پہلو افلاطون کی تصانیف بھی پڑھی جاتی تھیں اور ان کی تشریح ہوتی تھی۔ اہل حران اور ایک عرصہ تک بعض مسلم فرقے افلاطونی یا افلاطونی۔ فیتاغورثی فلسفہ کی تحصیل کرتے رہے جس کے ساتھ بہت کچھ حصہ نو فلاطونی اور زینونی خیالات کا بھی شامل تھا۔ سقراط کی موت کے واقعہ سے لوگوں کو بہت دلچسپی تھی جسکی نسبت کہا جاتا

تھا کہ وہ اپنے معقولی عقائد کی بدولت دینی آئینہ میں شہید ہوا۔ افلاطون کے نظریہ روح اور فلسفہ فطرت کا بہت زبردست اثر پڑا۔ یہ طبع حلیہ "اپنے آپ کو پہچان" سقراطی حکمت کی علامت کی حیثیت سے نقل کیا جاتا تھا اور اس کے معنی نو افلاطونی تفسیر کے مطابق کئے جاتے تھے۔ مسلمان اسے محمد کے داماد علیؑ بلکہ خود رسول خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں مَن عَرَفَتْ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَتْ رَبَّاهُ۔ "مصرح طرح کی باطنی خیال آرائیوں کا موضوع نیکیا تھا۔

طبی حلقوں میں اور شاہی دربار میں ہمیشہ ارسطو کی تصانیف کو ترجیح دی جاتی رہی جو ابتدا میں محض کتاب منطق اور طبیعیات کے متعلق چند رسالوں تک محدود بھی جاتی تھیں۔ لوگوں کا خیال تھا کہ صرف منطق ایک نئی چیز ہے جو ارسطو نے دریافت کی تھی اور بقیہ علوم میں وہ فیثا غورث، ابیدقلیس، سقراط اور افلاطون سے اتفاق رکھتا تھا۔ عیسائی اور صابی مترجم اور ان کے زیر اثر حلقے بے دھڑک نفسیاتی، اخلاقی، سیاسی اور مافوق الطبیعی خیالات عمد قبل ارسطو کے حکما کی تصانیف سے نکالا کرتے تھے۔ جو باتیں ابیدقلیس، فیثا غورث وغیرہ کا نام سے منسوب تھیں وہ قدرتی طور پر جعلی تھیں۔ ان کے فلسفہ کا اخذ یا تو ہر س کو قرار دیا جاتا تھا یا دوسرے مشرقی حکما کو۔ چنانچہ ابیدقلیس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ پہلے حضرت داؤد کا پھر نعمان کا شاگرد تھا۔ فیثا غورث حضرت سلیمان کے حلقہ درس سے نکلا تھا وہ قیس علی ہذا۔ عربی کتابوں میں جن رسالوں سے کہ سقراط کے نام سے اقوال نقل کئے جاتے تھے وہ اگر جعلی نہیں بھی ہیں تو افلاطون کے وہ مکالمے ہیں جبکہ ہر سقراط ہے قطعاً جعلی سالوک افلاطون کی اور بہت سی تصانیف بھی مثلاً اعتدال، قرطین، سوفسطس، فذرس، سیاست، فاذن، طیاروس، نوامیس، عسربہ میں لگی ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں۔ کہ یہ سب مکمل ترجموں کی شکل میں ہوئیں۔

یقینی ہے کہ ابتدا ہی سے ارسطو کی حکومت بلاشبہ کہ تاغیرے نہ تھی۔ افلاطون (جو معنی ان لوگوں نے اُس کے اقوال کے سمجھے تھے ان کے مطابق) حدوث عالم، جو بہت عقل اور بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے۔ ان خیالات سے عقائد میں خلل نہیں پڑتا لیکن ارسطو جو قدم عالم کا قائل سمجھا جاتا تھا اور جس کے اخلاقیات و نفسیات میں روحانیت کم ہے خطرناک سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے نوین اور

دسویں صدی کے مختلف فرقوں کے مسلمان فقہاء ارسطو کے خلاف لکھتے ہیں۔ تاہم حالات میں انقلاب ہوا تو سوائے دن میں ایسے فلسفی پیدا ہوئے جو افلاطون کے اس نظریہ پر کہ عالم کی ایک روح ہے اور انسانی رو میں اس کے تناسبی (محدود) حصے ہیں متعرض ہوئے اور ارسطو کے کلام سے جو منفرد جوہر کو اس قدر اہمیت دیتا ہے اپنے عقیدہ بقائے روح کی تائید نکالنے لگی۔ پہلے زمانہ میں ارسطو کے اقوال کے جو معنی سمجھے جاتے تھے اس کا اندازہ ہمیں اس کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں سے ہوتا ہے کیونکہ نہ صرف اس کی پہلی کتابیں ان لوگوں تک نوافلاطونی شروح کے ساتھ پہنچی تھیں بلکہ صرف رسالہ السمار والعالَم بلا پس و پیش ارسطو کی تصنیف تسلیم کیا جاتا تھا بلکہ یہ بہت سی ایسی کتابوں کا بھی مصنف مانتے تھے جو متاخرین یونانیوں کی ہیں جنہیں حکم کھلا فیثاغورثی رنگ کی فلاطونیت یا نوافلاطونیت بلکہ جمع اصدا کا درس تھا۔

پہلی مثال کے طور پر ہم کتاب التقاد کا ذکر کرتے ہیں جس میں ارسطو کا وہی پارٹ ہے جو سقراط کا افلاطون کے فاذن میں ہے یعنی حکیم بستر مرگ پر ہے چند شاگرد عیادت کو آئے ہیں ارسطو کو خوش خرم دیکھ کر انھیں جرات ہوتی ہے کہ سفر آخرت کے لئے پاہر رکاب استاد سے روح کی حقیقت اور بقا پر درس دینے کی درخواست کریں۔ چنانچہ جو کچھ وہ کہتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔ روح کی اہلیت علم ہے اور وہ بھی سب سے افضل علم یعنی فلسفہ۔ اس لئے حقیقت کا مکمل عرفان وہ برکت ہے جو مرے کے بعد اہل علم کی روح کو نصیب ہوتی ہے اور جس طرح علم کا صلہ عرفان ہے اسی طرح جہل کی سزا عرفان سے محرومی ہے۔ سچ پوچھو تو آسمان و زمین میں سوائے علم و جہل کے اور اس جزا کے جو انھیں خود اپنے اندر ملتی ہے اور کچھ نہیں۔ نیکی اور علم میں اور بدی اور جہل میں کوئی اہم فرق نہیں۔ ان میں وہ نسبت ہے جو پانی اور برف میں ہے چیز ایک ہے مگر صورتیں مختلف۔

(۱) اس مسئلے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ارسطو دوران گفتگو میں ایک سیب اپنے ہاتھ میں لے کر چھٹیے کی خوشبو سے آخری لمحوں میں وہ اپنی فوت حیات کو اہم قرار دیتا ہے۔ خاتمہ کے وقت اس کا ہاتھ بے طاقت ہو جاتا ہے اور سیب زمین پر گر پڑتا ہے۔

روح کو علم ہے جو اس کی الوہیت اس حقیقت ہے طبعاً سچی مسرت مہلتی ہے نہ کہ غور و  
نوش اور دیگر حسی لذات سے۔ کیونکہ حسی لذت ایک شعلہ ہے جو تھوڑی دیر بھڑکتا ہے لیکن غور و غوض کرنیوالی  
روح جو اس کی تاریک دنیا سے نجات پانے کی تمنا رکھتی ہے خالص نور ہے جسکی درخشانی دیر پا ہے  
اس لئے فلسفی موت سے نہیں ڈرتا بلکہ جب زنداے الہی اسے بلاتی ہے تو وہ خوشی سے موت کا استقبال  
کرتا ہے۔ جو لطف وہ اپنے محمد و علم سے اٹھاتا ہے وہ نمونہ ہے اس مسرت کا جو ”سر عظیم“ کے انکشاف  
سے اسے حاصل ہوگی بلکہ اس کی لذت سے ایک حد تک وہ پہلے ہی سے آفسا ہے کیونکہ محسوس انشیا  
کا صحیح ادراک، جس کا دعویٰ کرنے کا اُسے حق ہے صرف غیر مرئی حقیقتوں کے علم کے ذریعہ سے ممکن ہے  
اگر کوئی شخص اس زندگی میں اپنی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو یہی عارفان نفس اُسے یقین دلاتا ہے کہ وہ  
ابدی علم کے واسطہ سے تمام اشیاء پر حاوی، یعنی لافانی ہے۔

• دوسرے اس رسالہ میں اُن خیالات کا ذکر ہے جن میں خواہ مخواہ ارسطو کا علم دین کہا گیا ہے  
اس میں افلاطون کو انسانیت کی صورت کمال کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے جو خلقی روحانی قوت  
سے سب چیزوں کا علم حاصل کر لیتا ہے یعنی اُسے ارسطو کی طرح منطقی واسطوں کی ضرورت نہیں  
چنانچہ اعلیٰ حقیقت سب سے مطلق کا عارفان اُسے خیال کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وجدانی مشاہدے سے  
حاصل ہوتا ہے۔ فلوٹین کا ارسطو کہتا ہے ”میں اکثر اپنی روح کے ساتھ خلوت میں رہا ہوں میں  
جسم کے لباس کو پھینک کر جو ہر محض کی حیثیت سے اپنے نفس میں غرق ہو جاتا یعنی خارجی عالم سے داخلی  
کی طرف رجوع کرتا تھا۔ میں وہاں خالص علم تھا۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم۔ مجھے کیسی جبرست  
ہوئی جب میں نے اپنے نفس میں حسن اور درخشانی دیکھی اور اپنے آپ کو برگزیدہ عالم الوہیت کا  
ایک جز دیا پا جسے خود خلاقی کی قوت عطا ہو گئی تھی۔ اس خود فیضی کی حالت میں میں عالم حواس  
کے ماورائیکہ عالم ارواح سے بھی آگے الوہیت کے درجہ تک پہنچ گیا جہاں میں نے الیاد و لغزب  
نزدیک کہا جسے نہ کوئی زبان بیان کر سکتی ہے نہ کوئی کان سن سکتا ہے۔

علم دین کے مباحث کا مرکز بھی روح ہے۔ تمام سچا انسانی علم روح کا علم ہے یعنی

علم نفس جس میں سب سے مقدم ذات کا علم ہے اور اس کے بعد لیکن اس سے کم مکمل صفات کا۔ یہی عرفانِ جوہر کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہی آیا ہے۔ سب سے برتر دانشمندی کا جس کا پورا احاطہ تصور نہیں کر سکتا اور چھے فلسفی پچھتیت حکیم صنّاع اور واضح قوانین کے ابدی حسن و جمال کی تصویروں میں ظاہر کرتا ہے اسی میں حکیم کی برتری ظاہر ہوتی ہے وہ خود پسند ساحر ہے جس کا علم خلق پر حکومت کرتا ہے درآئنا لیکہ دوسری ہینہ اشیا پر تصورات اور غواہشات کی زنجیروں میں جکڑے رہتے ہیں۔

یہ روح ”مہمہ“ کے درمیان میں واقع ہے اُس کے مافوق خدا اور عقل ہے اس کے ماتحت مادہ اور فطرت ہے۔ اس کا نزول عالم الوہیت سے چلکر عالم عقلی میں سے ہوتے ہوئے مادے تک اس کا قیام جسم میں اور اس کا رجوع عالم بالا کی طرف ان تین مدارج میں اس کی اور دنیا کی زندگی گذر کرتی ہے۔ مادہ اور فطرت جس اور تصور بیانِ قریب قریب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ سب کچھ عقل سے ہی عقل سب کچھ ہے اور عقل میں سب اشیا رایک ہو جاتی ہیں۔ روح بھی عقل ہے البتہ جب تک وہ جسم میں ہے اسوقت تک وہ عقل بہ شکل امید بہ صورت تمنا ہے۔ وہ عالم بالکے نیک اور مبارک ستاروں کی طرف جانے کی آرزو رکھتی ہے جو تصور اور ارادے کے ماوراء مشاہدہ کی نورانی زندگی بسر کرتے ہیں۔

یہ ہے ایشیائی ارسطو جیسا کہ اسے اسلام کے ابتدائی ارسطاطالیسیوں نے جانا تھا۔ یہ ہمارے لوگوں کی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اہل مشرق کبھی ارسطاطالیسی فلسفہ کے صحیح منشا کو نہیں سمجھ سکے۔ ہمارے تنقید کا سامعیاں کھوٹا کھرا پر کھنے کا ان کے پاس نہ تھا۔ عالمِ غفل میں یونانی تمدن کی دنیا میں پہنچ جانا ان لوگوں کے لئے زیادہ دشوار تھا بہ نسبت قرونِ وسطیٰ کے مسیحی علماء کے خبکا جتیا جاگتا رابطہ عہدِ قدیم سے کبھی منقطع نہیں ہوا تھا۔ مشرق والے نو فلاطونی شروح اور تصورات کے پابند رہے اگر علمی نظام کا کوئی حصہ مثلاً ارسطو کی کتاب ”السیاست“ موجود نہ تھی تو یہ کی سیاست یا نوامیس جو پوری کر لی گئی دونوں کے فرق کا احساس بہت کم لوگوں کو تھا۔

ایک اور امر قابلِ خیال ہے کہ مسلمانوں کو نو فلاطونی ماخذ ہی میں یونانی فلسفہ کی ایسی یکا ہنگ تفسیر نظر آئی جسے اختیار کئے بغیر وہ نہ سکے ارسطو کے پہلے پیروں کے لئے لازمی تھا کہ وہ مناظرانہ اور متکلمانہ

انداز اختیار کریں۔ انہیں ایک ایسے ایک آہنگ فلسفہ کی ضرورت تھی جہیں واحد حقیقت موجود ہو۔ عام اس سے کہ وہ جماعت اسلامی کے خیالات کا حریف ہو یا مؤید۔ وہی تحریم جو محمد اپنے زمانہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ کی کرتے تھے۔ مسلمان علماء یونانی علمی تصانیف کی کرتے تھے، ان علماء میں اپنے بشیردوں پر بھروسہ بہت تھا اور حجت خیال کم۔ قدیم علماء ان کے نزدیک اس قدر مستند تھے کہ انکی تقلید کو وہ واجب جانتے تھے۔ ابتدائی مسلم علماء یونانیوں کے علم کی برتری کے ایسے قائل تھے کہ ان کے نزدیک بلا شک و شبہ یہ علم البتہ کے درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ اپنے بولنے پر مزید تحقیقات کرنا ایسا خیال تھا جو مشرق والوں کے ذہن میں آسانی سے نہیں آسکتا تھا۔ ان کے نزدیک بے استاد شاگرد شیطان کا چلنا سوتا تھا۔ پھر بعد کیسے ممکن تھا کہ یونانی فلسفیوں کی تقلید میں یہ لوگ ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں تطابق پیدا کر لیں کی کوشش نہ کرتے اور یہ بھی ضروری تھا کہ ان نظریات کو جو مذہبی حیثیت سے قابل اعتراض تھے یا تو چپ چاپ قلم انداز کر دیا جائے یا ایسی طرح لکھا جائے کہ ان سے اسلامی عقیدہ ٹکمی کی تردید نہ ہو۔ ارسطو کے مخالفین یا مسیحی سے فلسفہ کے مخالفین کی دلجوئی کے لئے اس حکیم کے اہلی اور جعلی تصنیفات سے حکیمانہ اور مفید اقوال منتخب کر کے لکھے گئے تاکہ وہ اس کے علمی خیالات کی مقبولیت کے لئے راستہ صاف کریں لیکن مخصوص محرم راز افراد اور دوسرے عقیدوں اور فرقوں کے لوگوں کو ارسطو کا درس ایک افضل حقیقت کی حیثیت سے دکھایا جاتا ہے جبکہ مقابلہ میں مذاہب کے قطعی عقائد یا فقیہوں کا بودا نظام ایک ابتدائی زمینہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

مسلمانوں میں ہمیشہ ایک طرح کی انتخابیت جو اس عہد کے موجودہ یونانی تراجم کی پابند تھی باقی رہی۔ اس کی تاریخ عمل تخلیق کے مقابلہ میں عمل ہضم کہلانے کی زیادہ سختی ہے۔ نہ تو نئے مسائل کے سمجھانے میں اس نے کوئی خاص بند و مل کیا نہ پرانے مسائل کو حل کرنے میں۔ مختصر یہ کہ جادہ خیال میں کوئی بڑی ترقی اس نے نہیں کی البتہ تاریخی حیثیت سے اسے بہت بڑی اہمیت یہ حاصل ہے کہ وہ عہد قدیم اور سولاسطی دور کے درمیان واسطہ تھی۔ مخلوط مشرقی تمدن میں یونانی خیالات کا جگہ پانا تاریخی نقطہ نظر سے ایک خاص دلکشی رکھتا ہے خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ اس شغل میں لوگ دنیا میں اہل یونان

کے وجود ہی کو بھول جاتے ہیں۔

لیکن اس واقعہ پر غور کرنا اس وقت بہت اہم ہو جاتا ہے جب یہ دوسرے تمدنوں سے تقابل کا محرک ہوتا ہے۔ فلسفہ ایک غریب النوع یونانی زمین پر بلا خارجی اثرات کے اگی ہوئی چیز ہے۔ عام تمدن زندگی کے اصول اور شرائط اس پر عائد نہیں ہوتے اور اس کی تاویل بجائے خود کرنی چاہیے۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ قطع نظر ادب باتوں کے اسی سبب سے قابل قدر ہے کہ اس میں ذکر ہے پہلی کوشش کا جو یونانی افکار کے نتائج کو قبول کرنے کے لئے اس سے زیادہ وسیع پہانہ پر کی گئی جیسی قدیم مسیحی عقیدہ تکلی کی تھی۔ جن حالات میں یونانی علم کو اہل عرب نے اختیار کیا ان کے معلوم ہوئے ہیں خواہ کیسے ہی اختیار کے ساتھ اور کتنے ہی محدود دائرہ میں کیوں نہ ہو اس کے قیاس کا موقع ملے گا کہ سچی قرون وسطیٰ میں یونانی و عربی علوم کس طرح اختیار کئے گئے۔ اور شاید تھوڑی سی معلومات اس کے متعلق بھی حاصل ہو کہ خود فلسفہ کیسے معرض وجود میں آتا ہے۔

اصلی معنی میں تو ”اسلامی فلسفہ“ کا نام ہی لینا بیجا ہے۔ میرے مسلمان ایسے لوگ تھے جو غور و فکر سے باز نہیں رہ سکتے تھے۔ یونانی لباس میں بھی ان کا انداز قد نظر آ جاتا ہے۔ یہ بہت آسان بات ہو گئی دیکھیں فلسفہ کی کرسی پر بیٹھ کر ان پر حقارت کی نظر ڈالی جائے لیکن ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ ہم ان کے معجم خیالات کو سمجھیں اور یہ معلوم کریں کہ ان کے محدود رجحانے کی کیا وجہ تھی۔ یہ ہم باریک نظر محققوں کے لئے چھوڑے دیتے ہیں کہ وہ ہر خیال کے منبع اور ماخذ کا پتہ لگائیں۔ ہمارا کام ذیل کے صفحات میں صرف یہ دکھانا ہے کہ مسلمانوں نے پہلے کے موجود مصالحہ سے کیا عمارت بنا کر کھڑی کر دی۔

# باب دوم

## فلسفہ اور عربی علوم

### ۱۔ علم اللسان

دسویں صدی کے علمائے اسلام علوم کی تقسیم عربی اور غیر عربی علوم میں کرتے تھے۔ مقدم الذکر علم اللسان و نییات۔ اخلاقیات۔ ادبی معلومات اور تاریخ پر مشتمل تھے۔ متواتر الذکر میں علوم فلسفہ علوم سائنس اور علوم طب داخل تھے۔ فی الجملہ یہ تقسیم صحیح ہے۔ مابعد الذکر مضامین صرف غیر ممالک سے بعید متاثر ہی نہیں ہوئے بلکہ انہیں عرب میں کبھی قبول عام کی سند نہیں عطا ہوئی تاہم جو عربی علوم کہلاتے ہیں وہ بھی خالص دیسی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کا نشو و نما بھی سلطنت اسلام کے ان حصوں میں ہوا جہاں عرب اور غیر عرب میں باہم تماس ہوا تھا اسی کے سبب سے طبع انسانی سے زیادہ قریبی رابطہ رکھنے والی چیزوں مثلاً زبان شاعری قانون مذہب پر غور کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا جس انداز سے یہ بات وقوع میں آئی اس سے صاف غیر عرب بالخصوص ایرانی اثر کا پتہ چلتا ہے اور اسی کے ساتھ فلسفہ کا رنگ برابر گرا ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔

عربی زبان جبکہ الفاظ و تراکیب کی کثرت اور اندرونی تصریف کی صلاحیت پر عربوں کو خاص طور پر نیاز تھا دنیا میں ایک اہم حیثیت حاصل کرنے کے لئے بہت موزوں تھی اسے دوسری زبانوں خصوصاً ہندی الاکرت لاطینی اور پرمیالہ فارسی کے مقابلے میں مختصر و مرکب کیوں کے سبب سے امتیاز حاصل ہے ورنہ بات علمی اصطلاحوں کے لئے بہت مفید ثابت ہوئی۔ اُس میں باریک سے باریک فرق ظاہر کرنے کی صلاحیت ہے لیکن یہ بھی اُس کے ساتھ ہے کہ مرادف الفاظ کی کثرت کے سبب سے ارسطو کے اصول



کی کہ علوم صحیحہ میں مرادف الفاظ کا استعمال جائز نہیں ہے، خلاف ورزی کرتی ہے۔

عربی جیسی شاندار پر معنی لیکن مشکل زبان نے شامیوں اور ایرانیوں کی تعلیمی زبان ہو کر بہت سے نئے مسائل پیدا کر دیئے۔ اول تو قرآن کے مطالعہ، تجوید اور تفسیر کے لئے زبان پر عبور ضروری تھا۔ کفار کو یقین تھا کہ وہ کتاب مقدس میں زبان کے اغلاط دکھا سکتے ہیں اس لئے پرائے اشعار اور بدولوں کا روزمرہ سے مثالیں جمع کی گئیں تاکہ قرآنی عبارت کی صحت ثابت کی جائے اور اسی سلسلہ میں مطلقاً زبان کی صحت سے بھی بحث کی گئی۔ عام طور پر روزمرہ صحت کا معیار تھا لیکن قرآن کے اقتدار کے تحفظ کے لئے گزشتہ میں بھی کمی نہیں کی گئی تاہم سیدھے سادے مومنوں کے نزدیک یہ طریقہ قابل اعتراض تھا۔ مسعودی چند لبرے کے صرفیوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے ایک تقریبی سفر کے دوران میں ایک قرآنی امر کے صیغہ کی گردان اس طرح کی کہ گالوں والوں نے جو کجوریں جمع کر رہے تھے ان کی خوبی مرمت کی۔

اہل عرب مثل اور بہت سے علوم کے علم لسان کا بانی بھی علی کو قرار دیتے ہیں بلکہ ارسطو کی ایجاد کردہ کلام کی تین اجزاء میں تقسیم بھی انہیں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اس میں اس علم کی بنا کوذہ اور لبرہ میں بری تھی۔ ابتدائی نشوونما پر وہ خفا میں ہے کیونکہ پہلی چیز جو ہمیں نظر آتی ہے وہ سیبویہ کی مکمل صرف و نحو ہے۔ یہ ایک عظیم الشان کتاب ہے جسے آگے چلکر متاخرین ابن سینا کے قانون کی طرح متعدد فضلاء کی کوشش کا نتیجہ قرار دینے پر مجبور ہوئے۔ کوذہ اور لبرہ کے مذاہب میں جعفری تھا اسکا بھی ہمیں اچھی طرح علم نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اہل لبرہ نے، اسی طرح جیسے آگے چلکر بغداد کے مدرسے نے زبان کے معاملہ میں کیا، قیاس کو بہت اہمیت دی تھی اور کوذہ والے بہت سے الے محاورات کا استعمال جائز سمجھتے تھے جو قیاس سے الگ ہیں۔ اس لئے کوذہ والوں کو تعابیل میں دوسرے الفاظ اہل منطق کہلاتے ہیں ان کی اصطلاحات جزئیات میں کوذہ والوں سے مختلف تھیں۔ اکثر افراد جبکا دماغ اصلی عیون کے خیال میں منطق نے خراب کر دیا تھا زبان پر قدرت حاصل کرنے کی کوشش میں حد سے بڑھ گئے تھے لیکن دوسرے فرقہ نے اپنی مرضی کو قانون بنالیا تھا۔

یہ کوئی اتفاقی بات نہ تھی کہ سب سے پہلے بصری مذہب نے منطق کے وسیلے سے کام لیا۔ یوں بھی فلسفیانہ درس کا اثر بصرے میں زیادہ نمایاں تھا اور وہاں کے نحو یوں میں سے بہت سے شیعہ یا معتزلی تھے جنہوں نے خوشی سے غیر ملک کی حکومت کا اثر اپنے عقائد پر قبول کر لیا۔

علم اللسان پر جہاں تک کہ اس میں معتینہ موضوع کی بحث تھی اور محض مثالوں اور مرادفات کے جمع کرنے پر اکتفا نہیں کی گئی تھی، ارسطاطالیسی منطق کا بہت اثر پڑا۔ اہل شام اور اہل ایران نے عہد اسلامی کے قبل ہی ارسطو کی تصنیف "باری اریستاس" کا مع ان کے زبانی اور نوافلاطونی خیموں کو مٹا دیا تھا۔ ابن المقفع نے جو خلیل نحوی کا دوست تھا، پہلوی زبان میں منطق اللسان پر جو کچھ موجود تھا سب کا عربی میں ترجمہ مہیا کر دیا اس کی رو سے جملہ کی کبھی باج کبھی آئندہ یا نو قیاس قرار دیا جاتی تھیں اور اجزا رکلام میں اسم، فعل، حرف شمار ہوتے تھے۔ بعد متاخر میں بعض مثلاً جاحظ نے معانی و بیان کی صنائع میں احکام منطق کی اشکال کو بھی داخل کر لیا اور متاخرین کی تصانیف میں آواز اور فہم پر بہت مناظرہ رہا اور اس مسئلہ پر بحث کی گئی کہ آیا زبان فطری چیز ہے یا بنائے سے بنتی ہے۔ آہستہ آہستہ فلسفیوں کی رائے نے کہ وہ بنائے سے بنتی ہے غلبہ حاصل کیا۔

منطق کے بعد مباویات کا یا علوم ریاضی کا اثر ہے۔ مستعمل شراذ و آیات قرآنی کی طرح شعراء کا کلام نہ صرف جمع کیا گیا بلکہ اس کی ترتیب بعض معینہ باتوں کے لحاظ سے، مثلاً وزن کے اعتبار سے، کی گئی۔ صرف و نحو کے اصول پر عروض ایجاد کیا گیا۔ خلیل (سنہ وفات ۷۹۱ء) جو سیبویہ کا استاد تھا اور حبشی طرف علم اللسان میں سب سے پہلے قیاس کا استعمال منسوب کیا جاتا ہے عروض کا موجد بھی قرار دیا جاتا ہے۔ لوگ شاعری میں زبان کو قومی اور عرفی عنصر سمجھنے لگے۔ اور وزن کو فطری چیز جو تمام اقوام کی شاعری میں مشترک ہے۔ اس لئے ثابت ابن قرۃ (سنہ ۸۳۷ء) نے اپنی کتاب میں مراتب قراءۃ العلوم میں کہا ہے کہ وزن اہم چیز ہے۔ عروض طبعی علم ہے۔ اس لئے فلسفہ کا جز ہے۔

باوجود ان سب باتوں کے علم اللسان نے جو صرف عربی تک محدود تھا اپنی خصوصیتیں باقی رکھیں جن کا ذکر یہاں کرتا ہے موقع ہے۔ بہر حال یہ دقیق النظر اور محنتی عربوں کے ذہن کی اہم بات تھی

آفریش ہے جس پر وہ ناز کر سکتے ہیں۔ دسویں صدی کے ایک اعتداری نے یونانی فلسفہ پر حملہ کرتے ہوئے کہا تھا ”جو شخص عربی شاعری اور عروض کی باریکیوں اور غلق سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ وہ ان سب چیزوں پر فضیلت رکھتی ہیں جسے عرفان حقیقت کے مدعی اپنی رائے کے ثبوت میں پیش کیا کرتے ہیں اعداد و خطوط انقاط میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان چیزوں سے کیا فائدہ ہے اور باوجود اس کے کہ یہ اس قدر حکم فائدہ رکھتی ہیں ان سے عقائد میں خلل پڑتا ہے اور وہ نتائج پیدا ہوتے ہیں جن سے خدا پناہ میں رکھے“ لوگ زبان کی جڑیات سے جو لطف اٹھاتے تھے اُسے وہ فلسفہ کے کلی غور و فکر سے برباد نہیں کرنا چاہتے تھے۔ بہت سے نئے الفاظ جنہیں ممالک غیر کی کتابوں کے مترجم استعمال کرتے تھے، وہ معلوم جو ٹھیکہ زبان کے عامی تھے انہیں و خبیانہ کہہ کر ان کی تحقیر کیا کرتے تھے اور علمی تحقیق زبان سے بھی زیادہ نشر و اشاعت خطاطی کے فن لطیف کو موٹی جو تمام عربی فنون کی طرح ترتیب و نظام سے زیادہ آرائش کے کام میں آتی تھی اور جس کا نشو و نما نہایت خوشنما اور عمدہ نقوش میں ہوا۔ عربی زبان کے حروف کی کشش میں ہمیں اب بھی عربی ذہن کی وہ نزاکت نظر آتی ہے جس نے اُسے خلق کیا تھا لیکن اُسی کے ساتھ مستعد کی کمی بھی تمام عربی تمدن کے نشو و نما میں نمودار ہے

## ۲۔ علم الفقت

خوش عقیدہ مسلمان ایک تک تو رسم و رواج کا پابند تھا لیکن اس کے بعد وہ ابتدا میں حکم الہی اور سیرت رسول کا اور رسول اللہ کی وفات کے بعد اس صورت میں کہ قرآن ہدایت نہ کر سکے سنت کا پیرو تھا یعنی ہر فیصلہ اور عمل اسی طرح کیا جاتا تھا جیسے صحابیوں کی روایت کے مطابق رسول اللہ کرتے تھے لیکن متمدن ممالک کی فتح کے بعد اسلام پر نئے نئے اثرات پڑنے لگے۔ بجائے عوب کی زندگی کے سیدھو سادے تعلقات کے وہاں ایسے رسوم اور نظام تھے جن کے لحو شرع نے کوئی انتظام نہیں کیا تھا اور نہ ان کے متعلق امارت موجود تھیں خیانتی ایسی منفرد صورتیں برپا کیں جن کا پہلے سے بند و بست نہیں ہوا تھا اور جن کا فیصلہ یا تو رسم و رواج کی رو سے یا ذاتی اختیار تیزی کے مطابق کرنا پڑتا تھا

کہا جاتا ہے کہ پرانے رومی صوبوں، یعنی شام اور عراق، میں بہت دن تک زیادہ تر روم کا قانون چلتا رہا۔

وہ فقہ جو قرآن اور حدیث کے بعد نئی عقل ”رائے“ کا اثر قانون پر تسلیم کرتے تھے ”اہل الرائے“ کہلاتے ہیں۔ اس حیثیت سے خاص شہرت مذہب حنفی کے بانی ابو حنیفہ کوئی (سنہ وفات ۶۷۷ء) کو حاصل ہوئی لیکن مدینہ میں بھی مالک (سنہ ۱۷۹ء تا ۲۴۱ء) نے اور اس سے پہلے اوروں نے نہایت معصومانہ انداز سے قدرے قلیل ”رائے“ کی حمایت کی ہے۔ آہستہ آہستہ بہت دنوں میں جا کر مطلق العنان خود رائی کی تحریک کرنیوالی ”رائے“ کی مخالفت میں اس خیال نے غلبہ حاصل کیا کہ ہر بات میں سنت رسول ﷺ استنبہاد کر کے حدیث پر عمل کرنا چاہیے چنانچہ ہر طرف سے حیثیں جمع کی جانے لگیں۔ ان کی تفسیر کی گئی اور انہیں بڑی حد تک تحریف بھی ہوئی۔ ان کی صحت کے جانچنے کے اصول مدون کئے گئے لیکن ان اصولوں کی ترتیب میں روایات کے خارجی صحت اور سود مندی پر بہ نسبت منطقی استقامت اور تاریخی صحت کے زیادہ زور دیا گیا۔ اس نشو و نما کا نتیجہ ہوا کہ اہل ”رائے“ کے مقابلہ میں جو زیادہ تر عراق میں پائے جاتے تھے مدینہ سے اہل حدیث ائمہ کھڑے ہوئے۔ شافعی (سنہ ۲۰۴ء تا ۲۷۰ء) تیسرے مذہب فقہ کے بانی دجکے پیرو عام طور پر سنت کے قائل تھے، کا شمار بھی اہل حدیث کے گروہ میں کیا گیا۔

اس مناظرہ میں منطق نے ایک نیا عنصر داخل کیا یعنی قیاس۔ منصف و قیاسات تو یقیناً پہلے بھی پائے جاتے تھے لیکن قیاس کو ایسا اصول قرار دینا جو فقہ کی بنیاد یا ماخذ مٹھرے علمی غور و فکر کا غلبہ ظاہر کرتا ہے ”رائے“ اور قیاس ایک معنی میں بھی استعمال ہوتے تھے لیکن مؤخر الذکر میں اختیار کا پہلو زیادہ نکلتا ہے جیسے جیسے کہ لوگ اس کے عادی ہوتے گئے کہ لسانی منطقی تحقیقات میں قیاس سے کام لیں اسی قدر آسانی سے یہ اصول فقہ کی بنیاد سمجھا جانے لگا۔ خواہ اس طرح کہ ایک صورت سے دوسری صورت پر اور بہت سی صورتوں سے کل پر حکم لگایا گیا (قیاساً) یا مختلف صورتوں کی ایک مشترک بنیاد و تلاش کی گئی جس سے انفرادی صورتوں میں عمل کا طریقہ اخذ کیا گیا (منطقاً)

۱۷۷ دونوں کی مثالیں ملتی ہیں لیکن عام طور پر قیاس اول الذکر یعنی رکھتا ہے۔

قیاس کا استعمال سب سے پہلے اور سب سے زیادہ خفی فقہ میں کیا گیا تھا اور اس کے بعد اور اس سے کم شافعی میں۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال بھی، کہ آیا زبان عمومیت کو بھی ظاہر کر سکتی ہے یا صرف مخصوص چیزوں کو، علم الفرائض کے لحاظ سے اہمیت رکھتا تھا۔

قبول عام منطقی اصول قیاس کو کبھی حاصل نہیں ہوا بلکہ تاریخی اصول "شرع" قرآن اور سنت کے بعد اجماع یعنی جماعت اسلامی کے اتفاق رائے پر زور دیا جاتا تھا

جماعت کا اتفاق رائے، جو نفس امر میں یا از علماء کا اتفاق رائے تھا، حکما مقابلہ کیتھولک آباء کی کلیسیا یا سولاطی معلمین سے ہو سکتا ہے، وہ حکمی اصول ہے جس پر سب کم لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ اور جو اسلامی علم الفقہ کی تدوین کا سب سے اہم ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ لیکن قرآن سنت اور اجماع کے بعد نظری حیثیت سے چوتھے نمبر پر قیاس کو بھی ایک ادنیٰ درجہ ملتا ہے۔

اسلامی علم الفقہ (الفقہ و دانشن) مومن کی ساری زندگی پر حاوی ہے اور سب سے پہلا فرض ایمان یا عقیدہ قرار دیا گیا ہے۔ ابتداء میں ہر نئی چیز کی طرح اس کی بھی بڑے زور شور سے مخالفت ہوئی کیونکہ یہاں شرع کو ایک علم بنادیا گیا تھا اور عقیدہ نشاندہ اطاعت کی جگہ محققانہ حکمت نے پہلی تھی اس کی مخالفت سیدھے سادے دینداروں اور باخبر اہل سیاست دونوں کی طرف سے ہوئی لیکن آہستہ آہستہ علما (مغرب میں فقہاء) اب رسول تسلیم کر لے گئے۔

علم الفرائض کا نشو و نما علم العقائد سے پہلے ہوا اور آج تک یہ علم افضلیت کا مدعی ہے۔ قریب قریب ہر مسلمان اس سے واقف ہے کیونکہ یہ عمدہ مذہبی تعلیم کا ایک جزو ہے۔ بقول جتید سولاطی غزالی کے فقہ اہل ایمان کی روح کی روزمرہ غذا ہے دراصل ایک علم العقائد کی قدر صرف بیماروں کی دوا کی حیثیت سے ہے۔

فقہ کے ہیج وریج استدلال کی تفصیل کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ دراصل اس کا موضوع ایک تقویری قانون ہے جو ہماری ناقص دنیا میں پوری طرح کبھی نافذ نہیں ہو سکتا۔ ہمیں اس کے اصول اور اسلام میں اس کی حیثیت معلوم ہوگئی اب ہم اختصار کے ساتھ افلاقی عمل کی اس تقسیم کا جو علم فرائض

کے معلمین نے کی تھی ذکر کئے دیتے ہیں۔ علی کی قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) وہ افعال جبکہ کرنا قطعاً فرض ہے جو جزا کے مستحق ہیں اور جن کے ترک کی سزا دی جاتی ہے۔

(۲) شرعاً مستحب افعال جبکہ جزا ملتی ہے مگر ترک کی سزا نہیں ہے۔

(۳) جائز افعال جو شرعاً مباح ہیں۔

(۴) وہ افعال جو شرعاً مکروہ ہیں مگر سزا کے مورد نہیں۔

(۵) شرعاً حرام افعال جو بلا کسی شرط کے مستحق سزا ہیں۔

یونانی فلسفہ کا اثر اسلامی اخلاقیات پر دو طرح کا تھا۔ اکثر نئے فرقوں اور اہل باطن میں خواہ وہ ارتودکسی ہوں یا ہرطوقی۔ فیثاغورثی۔ افلاطونی رنگ کے اخلاقی خیالات ملتے ہیں۔ یہ ان فلسفیوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں جبکہ ہم سلسلہ وار ذکر کریں گے لیکن ارتودکسی حلقوں میں ارسطو کا یہ قول کہ نیکی صحیح وسط میں ہوتی ہے بہت سنائی دیتا ہے کیونکہ اس سے ملتا جلتا خیال قرآن میں موجود ہے اور یوں بھی اسلام کی روش یہی رہی ہو کہ اھلاد میں مصالحت کرے۔

لیکن اخلاقیات سے بھی زیادہ مسلمانوں میں سیاسیات رائج تھی۔ سب سے پہلا اختلاف رائے جو پیدا ہوا وہ سیاسی فرقوں کے جنگ و جدال کے سبب سے تھا۔ امامت یعنی جماعت اسلامی کی سرداری پر جنگ و جدال تاریخ اسلامی میں استبداد سے انتہا تک پایا جاتا ہے لیکن سب کہیں مابہ النزاع وہ چیزیں ہیں جو نسبتاً اصولی اہمیت کے شخصی اور عملی اہمیت زیادہ رکھتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ فلسفہ کو انکا ذکر تفصیل سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے انہیں کوئی ایسی چیز نشا زونا درہی ملتی ہے جو فلسفیانہ قدر رکھتی ہو۔ پہلی ہی صدی میں ایک مستحکم شرعی قانون سیاست قائم ہو گیا تھا جسکی، مثل تصوری علم انفرادی کے ازبہرہ حکمران کوئی خاص وقت نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ اسے بھی محض مذہبی مویشگافی سمجھتے تھے۔ یہ خلافت اس کے مکرور سلاطین اس کے تقاضے سے معذور تھے۔

اس طرح ان کثیر التعداد کتابوں کا جنہیں شاہی و بباروں کا آئینہ کہنا چاہئے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں جو ایران میں بالخصوص مقبول تھیں اور جنکے اخلاقی اقوال اور سیاسی ضرب الامثال و باری

حلقوں کے لئے دستور العمل تھے۔

اسلام کے فلسفیانہ جدوجہد میں زیادہ زور نظری اور ذہنی پہلو پر دیا گیا ہے معاشرتی اور سیاسی زندگی کے حقیقی واقعات کی تدبیر ضرورت کے مطابق کر لی جاتی تھی۔ مسلمانوں کی صناعی بھی اگرچہ اُس میں بہ مقابلہ اُن کی سیاست کے بہت زیادہ پیدل پیدل انھیالی ہے، بچان ہوئے میں جان ڈالنا نہیں جانتی بلکہ صرف خوش مناسبت صورتوں سے کھیلتی ہے۔ اُن کی شاعری نے ڈراما نہیں پیدا کیا اور اُن کا فلسفہ بھی عملی نہیں ہے۔

### ۳۔ علم العقائد

قرآن سے مسلمانوں کو دین ملا تھا مگر علم دین نہیں، شرع ملی تھی مگر حکمی عقیدہ نہیں۔ اُس میں جو باتیں مسنون کے خلاف بھی تھیں جنکی تاویل ہم بدلنے والے حالات زندگی اور رسول اللہ کے مختلف مزاج کی کیفیات سے کرتے ہیں انھیں عداوے کے خوش عقیدہ لوگ آنکھ بند کر کے بلا جوں و چرا قبول کر لیتے تھے لیکن مفتوحہ مالک میں انھیں مدون اور مرتب مسیحی حکمی نظام زرتشتی اور براہمنہ کے نظاموں سے ساقط پڑا۔ ہم پہلے ہی ان چیزوں پر زور دیکھے ہیں جو کہ مسلمان، عیسائیوں کے ممنون احسان ہیں مگر غالباً سب سے زیادہ اثر مسیحی خیالات کا علم العقائد پر پڑا۔ مسلم حکمی عقیدہ کا نشو و نما و شوق میں ارتداد کی اور طبعیت واحد کے نظاموں سے اور لبصرے اور لغباد میں استوری اور غناسطی نظریوں سے متاثر ہوا اس تحریک کے ابتدائی زمانہ کا کتابی ذخیرہ بہت کم باقی ہے لیکن اگر شخصی تعلقات اور مکتبی تعلیم کی طرف اہم نتائج منسوب کئے جائیں تو بیجا نہ ہوگا۔ اُس زمانہ میں مشرق میں یہ رواج تھا بلکہ اب تک ہے کہ طالب علم کتابوں سے اتنا نہیں سیکھتا جتنا استاد کے منہ سے سن کر مائل کرتا ہے۔ اسلام کے قدیمی عقائد اور مسیحیت کے حکمی عقائد میں اس قدر مشابہت ہے کہ دونوں کے بلا واسطہ تعلق سے انکار نہیں ہو سکتا۔ پہلا مسئلہ جس پر مسلم علما میں بہت بڑی نزاع تھی جبر و اختیار کا مسئلہ تھا۔ مشرقی مسیحی عام طور پر اختیار کے قائل تھے۔ کسی زمانہ میں اور کسی جگہ، نہ تو مسیحیات میں نہ انسانیات میں، جبر و اختیار پر اس قدر بحث ہوئی تھی کہ اسلامی فتح کے وقت مشرقی مسیحیوں کے حلقوں میں ہوتی تھی۔

علاوہ ان باتوں کے جو ایک حد تک بدیہی ہیں واقعات بھی اس امر کے شاہد ہیں کہ عہدِ اولیٰ کے مسلمانوں میں جو لوگ اختیار کا درس دیتے تھے ان میں سے بعض مسیحی استاد رکھتے تھے۔ پہلے غنٹ سہلی نظاموں سے اور اُس کے بعد مترجمہ کتابوں کے ذریعہ سے یونانی مسیحی خیالات کے ساتھ جندِ خالص فلسفیانہ عناصر بھی شامل ہو گئے تھے۔

منطقی یا استدلالی طرز کا کوئی قول، خواہ وہ زبانی ہو یا تحریری، حوبوں کی اصطلاح میں عموماً اور علم العقائد میں خصوصاً کلام کہلاتا تھا اور اس کے قائل مشکلیں کہلاتے تھے۔ منفرد اقوال سے منتقل ہو کر یہ نام پورے نظام پر عائد ہو گیا اور اُس کے تحت میں منہاج وغیرہ کے متعلق متیدی اور بنیادی اقوال بھی سمجھے جانے لگے۔

مشکلیں کا نام جو ابتدا میں تمام استدلالیوں میں مشترک تھا آگے چل کر زیادہ تر معتزلین کے حریفوں اور ان تو کسی علمائے دین کے لئے استعمال ہونے لگا یعنی اگر ابتدائی مشکلیں کو تنہا کی عقیدہ کی تدوین کرنی پڑی تو متاخرین کو صرف اُس کی توفیح اور استحکام کی ضرورت تھی۔

استدلال کا اسلام میں داخل کرنا ایک بڑی زبردست تجدید تھی۔ روایات (حدیث) کے ماننے والوں نے بڑے زور شور سے اس کی مخالفت کی۔ علم الفرائض کے باہر جو کچھ تھا سب کو کفر کہا جاتا تھا۔ عقیدہ کے معنی اُن کے نزدیک اطاعت تھے یہ خلاف معتزلہ کے جو اُس کے معنی نہیں جانتے تھے۔ یہ لوگ غور و فکر کو قریب قریب اہل ایمان کا فرض قرار دیتے تھے۔ آہستہ آہستہ زمانہ بھی اس خیال سے مانوس ہو گیا۔ ایک حدیث کے مطابق رسول اللہ کا قول ہے کہ پہلی چیز جو خدا نے پیدا کی ہے علم یا عقل ہے۔

بہت بڑی تعداد ہے ان مختلف رایوں کی جو ایک حد تک تو بنی امیہ ہی کے زمانہ میں پیدا ہو گئی تھیں لیکن اصل میں عباسی عہد میں نمودار ہوئیں۔ قتباً اُن میں آپس میں اختلاف ہوتا جاتا تھا انسانی روایت کے ماننے والوں کے لئے ان کا سمجھنا دشوار ہوتا جاتا تھا لیکن آہستہ آہستہ بعض مذاہب ایک دوسرے سے ممتاز نظر آنے لگے جنہیں قدر یہ کہ جانشین، معتزلہ کے عقلی نظام نے سب سے زیادہ نشر



شیعوں میں حاصل کیا بلکہ اماموں کے عہد خلافت سے متوکل کے زمانہ تک تو یہ سلطنت کی صرف تحسین کرایا جاتا تھا۔ مقررین جن پر ابتدا میں دنیاوی حکومت نے ظلم کیا تھا اب خود عقائد کے معتب بن گئے اور بجائے دلیل کے تنوار سے کام لیا جانے لگا۔

لیکن قریب قریب اسی زمانہ میں ان کے حریف اہل حدیث نے بھی ایک نظام عقائد مدون کرنا شروع کیا۔ یوں بھی عوام کے عقائد و کلیں کے غماطلی خیالات کے درمیان مصالحت کی بہت سی کوششیں کی جاتی تھیں مقررین خیالات کی روحانی سیرت کے تعادل میں یہ لوگ الوہیت کے باب میں تشبیہی اور علم الکائنات کے باب میں مادہی رنگ رکھتے تھے۔ روح کو یہ لوگ جمعی یا جسم کا عوض سمجھتے تھے اور ذات الہی کا تصور جسم انسانی کی صورت میں کرتے تھے مسلمانوں کی صناعی اور علم دین کو عیسائیوں کے آسمانی باپ کے استعارہ سے تو نفرت تھی لیکن اللہ کی صورت کے متعلق بد مذاتی سے بال کی کمال نکالنے کی ان کے یہاں بھی کمی نہ تھی بعض لوگوں نے تو یہ غضب کیا کہ ذات احدیت کی طرف اسوائے دائرہ ہی اور چند چیزوں کے جو مشرقی مردوں کے لئے مخصوص تھیں، تمام اعضائے جہانی منسوب کر دئے۔

یہ ناممکن ہے کہ تمام استدلالی فرقوں کا، جن میں سے اکثر ابتدا میں سیاسی پارٹیوں کی شکل میں قائم ہوئے تھے تفصیل سے ذکر کیا جائے اور تاریخ فلسفہ کے نقطہ نظر سے یہ کافی بھی ہے کہ مقررین کے خاص خاص عقائد جہان تک وہ عام دلچسپی رکھتے ہیں بیان کر دئے جائیں۔

✓ پہلا سوال انسانی عمل اور انسانی قیمت کا تھا۔ مقررین کے پیشتر وہ قدر یہ ارادہ انسانی کے باختیار ہونے کے قائل تھے۔ عہد متاخر میں بھی جب ان کے غور و فکر کا موضوع زیادہ تر دینی مافوق الطبیعی مسائل ہو گئے تھے۔ مقررین کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ عدالت الہی کے قائل تھے جو شرکی ہانی نہیں ہے اور انسان کو اس کے استحقاق کے مطابق جزا اور سزا دیتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے نمبر پر وہ وحدت الہی کے ماننے والے تھے اور عین ذات کو صفات سے بری سمجھتے تھے۔ ان کے درس کی تدوین پر منطقیتوں کا اثر پڑا تھا۔ دسویں صدی کے نصف اول ہی میں محنت نہ نے توحید کے اقرار کو مقدم قرار دیا۔ اور عدالت الہی کی تعلیم جو اس کے تمام کاموں میں پالی جاتی ہے دوسرے درجہ پر رہ گئی۔

اختیار کے دعوے سے مقصود انسانی ذمہ داری اور ذات الہی کی عصمت دونوں پر زور دینا تھا خدا کی ذات انسان کے گناہوں کا بلا واسطہ سبب نہیں قرار دی جاسکتی اس لئے انسان کو اپنی افعال کا فہمنا رہنا چاہئے مگر صرف انسان کو۔ کیونکہ اس امر میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ قوت جس سے مطلقاً فعل کی قابلیت حاصل ہوتی ہے یعنی خیر و شر دونوں کا عامل ہونے کی صلاحیت بلا واسطہ خدا سے انسان کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ پہلے پر کہ آیا وہ قوت عملی جو خدا نے انسان میں پیدا کی ہے فعل کے واقع ہونے سے پہلے یا زمانی حقیقت سے اس کے ساتھ ساتھ برسر کار ہوتی ہے، کثرت سے موشگافانہ بحثیں ہوئیں (خکی جان معنی زمانہ کی تنقید تھی)۔

غور و فکر فعل انسانی سے آگے بڑھ کر فطرت کی کارساز یوں تک پہنچا یہاں بجائے خدا اور انسان کے تقابل کے خدا اور فطرت کا تقابل تھا۔ فطرت کی علاقانہ قوتیں وسیلہ یا مجازی علت سمجھی جاتی تھیں اور بعضوں نے ان کی تحقیقات کی کوشش کی لیکن خود فطرت اور تمام کائنات ان کے نزدیک خدا کی بنائی ہوئی اور اس کی عالم و دانا ذات کی مخلوق تھی۔ دنیا میں خیر و شر کے وجود کی یہی تاویل کی جاتی تھی کہ خدا کی دانائی کی، جو ہر چیز کا بہترین انتظام کرتی ہے، یہ ایک مصلحت ہے۔ مگر یہ چیزیں اس کی قدرت کی غرض یا منظر نہیں ہیں۔ ابتدائی عہد والے کہتے تھے کہ خدا بڑا یا دانائی کے خلاف کام کر سکتا ہے مگر کرتا نہیں۔ یہ خلاف اس کے متاخرین مغربی تعلیم دیتے تھے کہ خدا میں اپنی ذات کے متضاد کام کئے کی قدرت ہی نہیں ہے۔ ان کے حریف جو اس پر برا فہم دھتے تھے اور خدا کی نامحدود قدرت اور اس کی بے پایاں مشیت کو ہر واقعہ اور ہر فعل میں برسر کار پاتے تھے۔ معتزلہ کو ایسی تعلیم کے سبب سے مجبھیوں سے تشبیہ دیتے تھے۔ توحیدان حریفوں کی طرف تھی جو انسانوں کو اور فطرت کو، خدا کے بعد اور اس کے پہلو پہ پہلو، اپنے افعال اور اعمال کا مالک نہیں قرار دینا چاہتے تھے۔

مغز لین جیسا کہ مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہو گا، عوام اور اہل حدیث سے جداگانہ تصور الوہیت رکھتے تھے۔ مزید غور و فکر کے دوران میں اس کا ثبوت خاص وضاحت کے ساتھ صفات الہی کی تعلیم میں ملتا تھا۔ ابتدا سے اسلام میں توحید پر بہت زور دیا جاتا تھا لیکن یہ امر اس سے مانع نہیں ہوا

کے لئے انہوں نے یہاں پر خدا کے بہت سے اچھے اچھے نام رکھے جائیں اور متعدد صفات اس کی طرف منسوب کی جائیں

ان میں سب سے افضل صفات آہستہ آہستہ (یقیناً مسیحی محکمہ عقیدہ کے اثر سے) نمایاں ہوتے گئے۔ علم قدرت جہات - ارادہ - نطق یا کلام - سمع اور بصیران میں سب سے پہلے سمع و بصیر کی تائید ذہنی معنی میں کی گئی۔ انہیں بالکل ترک کر دیا گیا لیکن ذات الہی کی وحدت مطلق کسی طرح کے قدیم صفات کی کثرت کی روادار نہ رہی کیونکہ پھر اس میں اور عیسائیوں کی تثلیث میں کیا فرق ہوتا جو ذات الہی کے سہ گونہ وجود کی تائید کر کے ایسے صفات کا مرادف قرار دیتی تھی۔ اس ناگوار پہلو سے بچنے کی کوشش ایک تو اس طرح کی گئی کہ بعض صفات کا اشتہار مفہوم کے اعتبار سے دوسری صفات سے کیا جائے اور سب کا ماخذ کسی ایک صفت مثلاً قدرت یا علم کو قرار دیا جائے۔ دوسری تدبیر یہ اختیار کی گئی کہ ان سب کو فرداً فرداً یا مجموعاً ذات الہی کے تعینات قرار دیا جائے۔ ذات سمجھا جائے جس سے ان کے گویا کوئی معنی ہی نہیں رہے۔ بعض نے یہ بھی چاہا کہ نزاع لفظی کی صفت گری سے چند صفات کو برقرار رکھا جائے مثلاً فلسفی جو صفات کا منکر تھا کہتا تھا کہ خدا بالذات علم ہے اور معتزلی متکلم اسے ان لفظوں میں ادا کرتا تھا۔ خدا عالم ہے مگر اس طرح کہ وہ آپ ہی اپنا علم ہے اہل حدیث مفہوم الوہیت کو بے منفرج سمجھتے تھے۔ معتزلین شاذ و نادر ہی منہا نہ احوال سے مثلاً خدا اس جہاں کی چیزوں کی طرح نہیں ہے وہ زمان و مکاں حرکت وغیرہ کے ماوراء ہے، آگے بڑھتے تھے لیکن اس کے مضبوطی کے ساتھ قائل تھے کہ وہ خالق عالم ہے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ خدا کی ذات کے متعلق خواہ کتنا ہی کم علم حاصل ہو سکے وہ اپنے کاموں سے ضرور پہچانا جاسکتا ہے۔

مقرنہ اور ان کے حریف - دونوں کے نزدیک تخلیق خدا کا فعل مطلق تھا اور دنیا کی زندگی زمانی تھی۔ وہ بہت سختی سے قدم عالم کے عقیدہ کی مخالفت کرتے تھے جس نے ارسطو طالیسی فلسفہ کے بل پر مشرقی میں رواج پایا تھا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خدا کو قدیم صفات میں سے ایک نطق یا کلام سمجھا جاتا تھا یعنی (غالبا مسیحی لوگوں کی تعلیم کی تاکید میں) ہمیں براہ راست ہونے قرآن کے قدم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مقرنہ کے نزدیک یہ کھلی ہوئی بت پرستی تھی کہ خدا کے بعد قدم قرآن پر ایمان لایا جائے۔ معتزلی خلفائے اس کے خلاف بطور

سرکاری تنظیمی عقیدہ کے یہ اعلان کر دیا تھا کہ قرآن حادث ہے جو اس کا منکر ہوتا تھا اسے سر بازار شراب پانی تھی۔ باوجودیکہ ممکن ہے کہ مقررہ اپنے اس عقیدہ کے ذریعہ سے بہ نسبت اپنے حریفوں کے اصلی اسلام قریب تر ہوں لیکن تاریخ نے مؤرخ الذکر کو حق بجانب قرار دیا ہے۔ ایمان کی ضروریات منطق کے استدلال سے زیادہ قوی تھیں اکثر مقررین، بہتوں انکے حریفوں کے کلام اللہ سے بڑی آسانی سے اپنا کام کال لینے تھے جبکہ وہ ان کے نظریوں سے متفق نہ تھا وہاں اس کی من مانی تفسیر اور تاویل کرتے تھے حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے اکثر آسمان سے اتری ہوئی کتاب پر عقل کو ترجیح دیتے تھے۔ نہ صرف تین وحی کے ماننے والے تھے بلکہ ایرانیوں اور ہندوؤں کے مذاہب سب کے باہمی مقابلہ سے ایک خدا میں مصالحت کر لیا۔ قدرتی مذہب پیدا ہو گیا اس کی بنیاد اس خلقی عالمگیر لازمی علم پر تھی کہ خدا کا وجود ہے اس نے عامل و دانا خالق کی حیثیت سے عالم کو پیدا کیا ہے اور انسان کو عقل عطا کی ہے تاکہ وہ اپنے پیدا کر نیوالے کو پہچان سکے اور خیر و شر میں تمیز کر سکے۔ اس قدرتی یا عقلی مذہب کے مقابلہ میں وحی کا عقیدہ ایک فریضہ علم ہے جو اکتالی ہے۔

مستقیم رائے کے مقررین نے بذریعہ اس قول کے عامۃ المسلمین سے اختلاف رائے کا اظہار کیا تھا یعنی وہ سواد اعظم سے باہر ہو گئے تھے۔ ابتدا میں تو وہ کہتے رہے کہ وہ اور مسلمانوں سے متفق ہیں۔ یہ وہ اسی وقت تک کر سکتے تھے جب تک حکومت ان کے موافق تھی لیکن یہ بات عرصہ تک نہیں رہی۔ بہت جلد انہیں یہ معلوم ہو گیا اور باہمی تابندہ اور تجربات سے بھی ہوتی ہے کہ قومیں حکومت کا معین کیا ہو ان مذہب کو قبول کر لیا کرتی ہیں مگر ”نئی روشنی“ نہیں قبول کرتیں۔ ہمارے محبت پر فیصلی نظر ڈالنے کے بعد ہم مقررین میں سے چند کا ذکر ذرا تفصیل سے کرتے ہیں تاکہ عام تصویر میں جزوی خط و خال کی کمی نہ رہ جائے۔

سب سے پہلے ہم ابو الذہیل العلاف پر نظر ڈالتے ہیں جس کی وفات نویں صدی کے وسط میں ہوئی۔ وہ ایک مشہور متکلم تھا اور ان لوگوں میں سے ایک جنہوں نے فلسفہ کا آخر مذہب پر قبول کرنے کی ابتدا کی۔

ابو الذہیل کے نزدیک یہ بات قیاس میں بھی نہیں آسکتی کہ صفت کسی طرح ذات کی ہر

محمول ہو سکتی ہے۔ یا تو وہ عین ذات ہے یا اس سے مختلف۔ تاہم وہ ایک طرح کی مصالحت کا قائل ہے۔ اُس کے خیال میں خدا عالم۔ قادر اور وحی ہے علم قدرت اور حیات کے ذریعہ سے جو اس کی عین ذات میں جیسا کہ مسیحوں نے کیا تھا۔ وہ ان تین تعینات کو ذات الہی کی کیفیات کہتا ہے۔ وہ سمیع اور بصیر وغیرہ کو بھی خدا کی ذات میں قدیم جانتا ہے لیکن صرف بعد میں پیدا کیجا نیوالی دنیا پر نظر کرتے ہوئے، علاوہ اس کے۔ اور دوسروں کو جو اُس زمانہ کے فلسفہ سے متاثر تھے اس میں کوئی دقت نہ ہوتی ہوگی کہ ان گھوموں اور اسی طرح کے اور کلمات مثلاً قیامت کے دن خدا کے دیدار وغیرہ کی تاویل دینی معنی میں کریں کیونکہ وہ یوں بھی دیکھتے سنتے کو ذہنی افعال سمجھتے تھے مثلاً ابوالہذیل کا قول تھا کہ حرکت دیجی جا سکتی ہے لیکن جمعوئی نہیں جا سکتی کیونکہ وہ جنم نہیں ہے۔

لیکن ارادہ الہی ابوالہذیل کے نزدیک ابدی نہیں ہے۔ یہ خلاف اُس کے وہ مطلق اظہار ارادہ کو ارادہ کرنے والی ذات اور اس چیز سے جس کا ارادہ کیا جائے جداگانہ ایک تیسری چیز مانا ہے۔ چنانچہ مطلق لفظ ”کن“ قدیم خالق اور حادث دنیا کے مابین ایک اوسط درجہ رکھتا ہے۔ یہ اظہار ارادہ الہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے جس کا مقابلہ افلاطون کے ”ایمان“ یا اجسام سادی اور کرات ارض کی ”ارواح“ سے ہو سکتا ہے لیکن غالباً ان کے تصور میں غیر مادی قوت کے مقابلہ میں شخصی اشکال کا ہلکا زیادہ نمایاں ہے۔

ابوالہذیل ”مطلق“ لفظ ”کن“ میں اور ”عارضی“ کلام وحی میں، جو امر وہی کی حیثیت سے مادی۔ مکانی چیز کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اس زمانی دنیا کے لُوحی بھی اہمیت رکھتا ہے، فرق کرتا ہے۔ چنانچہ الہی کلام وحی کے مطابق زندگی بسر کرنا یا اس کی مخالفت کرنا صرف اسی زندگی میں ہے۔ امر وہی کے لُوحی پہلی شرط یہ ہے کہ اختیار اور اس کے مطابق امر کی صلاحیت ان میں موجود ہو جسے خطاب کیا جاتا ہے لیکن آئندہ زندگی میں کوئی شرعی فرائض نہیں ہیں۔ اس لئے اختیار بھی نہیں ہے۔ وہاں سب کچھ مطلق خدا کی مرضی پر موقوف ہے۔ اُس عالم میں حرکت کا بھی وجود نہ ہوگا کیونکہ جس طرح حرکت لے اہل باطن اس کے لُوحی ایک چٹا جس اختراع کرتے ہیں۔

کی ایک بار تباہ ہوتی ہے اسی طرح دنیا کے خاتمہ پر اس کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیے اور اس کی جگہ ابدی سکون کا دور دورہ ہونا چاہیے چنانچہ جہانی معاد کا غالباً ابو الہذیل قائل نہیں تھا۔

انسانی افعال کی وہ دو قسمیں کرتا ہے قدرتی اور اخلاقی یا "اعضاء کے افعال" اور "دل کے افعال"۔ کوئی عمل صرف اسی وقت اخلاقی ہے جبکہ ہم اسے حالت اختیار میں کریں۔ اخلاقی فعل انسان کی اکتسابی ملک میں بخلاف اس کے علم اسے خدا کی طرف سے کچھ تو بذریعہ وحی اور کچھ فطرتی روشنی سے حاصل ہوتا ہے۔ وحی سے پہلے بھی انسان پر یہ فرض ہے چنانچہ اس میں یہ قابلیت بھی ہے کہ وہ خدا کو پہچانے۔ خیر و شر میں تمیز کرے اور نیکی پسجائی اور عدالت کی زندگی بسر کرے۔

بہ حیثیت حکیم اور بہ حیثیت انسان کے قابل ذکر ابو الہذیل کا سن میں چھوٹا مہمصر اور نظام اس کا شاگرد ہے جو عام طور پر "النظام" کے نام سے مخاطب کیا جاتا ہے۔ اس کی وفات ۸۲۵ء میں ہوئی۔ یہ ایک صاحب تخیل، بخشن اور مغرور آدمی تھا۔ بہ حیثیت حکیم وہ استقامت رائے نہیں رکھتا تھا لیکن جبری اور دیانت دار تھا۔ "ان الفاظ میں اس کی تصویر اس کے ایک شاگرد جاحظ نے کھینچی ہے۔ لوگ اسے دیوانہ یا کافر سمجھتے تھے۔ اس کی تعلیم کے اکثر حصے اس فلسفہ سے ملتے جلتے ہیں جسے اہل شرق ابیدقلس اور انکسافورس کا فلسفہ سمجھا کرتے تھے (ابو الہذیل سے بھی مقابلہ کیجئے)۔

نظام کی رائے میں خدا شر کا فاعل نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف سی فعل کو کر سکتا ہے جسے وہ اپنے بندے کے لئے سب سے بہتر جانتا ہے۔ اس کی قدرت بس انہیں افعال تک محدود ہے جو حقیقت کا جامہ پہن چکے ہیں ورنہ کون اسے اپنی ذات کی حسین و جمیل نامہ وودیت کو حقیقت کی شکل میں جلوہ آرا کر لئے سے روک سکتا تھا۔ ارادے کو اس کے اعلیٰ معنی میں خدا کی ذات کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے اس لئے کہ ارادہ کے لئے شرط ہے ایک طرح کی حاجت کا وجود بلکہ ارادۃ الہی صرف ایک نام ہے اس کی کارسازی کے لئے اور ان احکام کے لئے جو اس نے بندوں کی طرف بھیجے ہیں۔ حدوث ایک بار واقعہ ہوئیوالفعل تھا جس سے سب چیزیں ایک ساتھ پیدا ہو گئیں چنانچہ

ہر شے میں دوسری اشیا بھی موجود ہیں اور دوران زمانہ میں حادثات، نیاتات اور حیوانات کی مختلف "افراد" اور بشمار نبی آدم کیے بعد دیگرے حالت امکاں سے وجود میں آتے ہیں۔

فلسفیوں کا ہر زبان ہو کر نظام جو ہر فرد کے نظریہ کی تردید کرتا ہے (باب دوم - شعبہ سوم - فصل ۱۲) لیکن مکان کی لامتناہی تجزیہ پذیری پر نظر کرتے ہوئے وہ ایک محدثہ فاصلے کے طے کرنے کی تفرہ کے فعل سے تاویل کرتا ہے جو ہر فرد کی جگہ وہ مجسم جو ہر کو اعضاء کا مرکب کہتا ہے حسب طرح سے البوالہذیل اسے خلاف عقل بتاتا تھا کہ صفات ذات میں محض عرض کے طور پر موجود ہیں اسی طرح نظام بھی اعضاء کا تصور عین جو ہر یا جو ہر کے اجزاء کے سوا اور کسی حیثیت سے نہیں کر سکتا چنانچہ آگ یا حرارت بالقوت لکڑی میں موجود ہے لیکن یہ باہر اُس وقت نکلتی ہے جب رگڑنے کے ذریعہ سے اُس کی ضد یعنی سردی غائب ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حرکت یا ترغیبی تغیر ہوتا ہے لیکن صفاتی تغیر نہیں ہوتا جتنی صفات مثلاً رنگ ڈالنے اور خوشبوئیں نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ روح یا عقل انسانی کو بھی وہ ایک جسم سمجھتا ہے۔ حقیقت میں روح انسان کا بہترین حصہ ہے وہ تمام جسم میں ساری ہے اور اسی کو حقیقی انسان کہنا چاہئے۔ عقائد میں اور فقی مسائل میں نظام فقہ کے دونوں اصولوں یعنی اجماع اور قیاس کا مخالف ہے اور شیعوں کی طرح اس کے نزدیک بھی اولوالامر امام کی رائے پر اس کا دار و مدار ہے۔ وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ سارے اہل اسلام کسی غلط مسئلہ کو باجماع جائز قرار دیں مثلاً یہ کہ محمدؐ نبلاٹ اور پیغمبروں کے تمام نبی نوع انسان کے کو پیام الہی لائے تھے۔ حالانکہ دراصل خدا ہر پیغمبر کو سارے انسانوں کے کو بھیجتا ہے۔

علاوہ اس کے عقل کے ذریعہ سے خدا اور اخلاقی فرائض کے پہچاننے کے معاملہ میں وہ البوالہذیل کا ہنجیال ہے۔ قرآن کی لامتناہی تفصیلت کا وہ کچھ زیادہ قائل نہیں۔ اُس کے نزدیک قرآن کا ابدی معجزہ ہی تھا کہ محمدؐ کے بعض اس کی نظیر میں کرنے سے قاصر رہے۔ اسلامی عقیدہ عذاب و ثواب کی بھی اُس کی نظر میں زیادہ وقعت نہ تھی۔ کم سے کم عذاب جہنم تو اُس کے نزدیک صرف ایک سوزش کا عمل ہے۔

تعلیم کے شاگردوں سے ہم کد بہت سے آسمانی مسائل پہنچے ہیں لیکن وہ سب بدیع انجیلی سی خالی ہیں۔ ان افراد میں سے جو اس حلقہ سے پیدا ہوئے سب سے مشہور فاضل اور فلسفی فطرت حسبِ ملاحظہ (سن وفات ۸۶۹ء) اسے جوہر ہیجے عالم سے یہ توقع رکھتا تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ سائنس کی تعلیم کو جمع کر دے۔ سب چیزوں میں اُسے فطرت کے آثار ملتے ہیں اور خالقِ عالم کی جھلک نظر آتی ہے۔ عقل انسانی یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ خالق کو پہچان سکے اور رسالت اور وحی کی ضرورت کو محسوس کرے انسان کا کام صرف ارادہ کرنا ہے کیونکہ ایک طرف تو اس کے سب افعال مظاہر فطرت میں ضم ہو جاتے ہیں۔ دوسری طرف اُس کے سارے علم کا تعین عالم بالاسے ہوتا ہے۔ پھر یہ ارادہ بھی جو اسی علم سے نکلتا ہے کوئی بڑی اہمیت نہیں رکھتا۔ کم سے کم ذاتِ انسانی میں ارادے کا تصور صرف منیانہ ہے یعنی خدا کوئی ایسا کام نہیں کرتا جو اُسے نالیند ہو۔

ان سب میں اس کے اپنے خیالات بہت کم ہیں۔ ”اوسط“ اُس کا اخلاقی مطمح نظر ہی نہیں ہے بلکہ اس کے قوائے ذہنی بھی اوسط درجہ کے تھے۔ صرف اپنی متعدد کتابوں کی تالیف کا لحاظ لے جاوے تو اس کا کام لیا ہے۔

مقدمین مقررہ کے یہاں اخلاق اور فلسفہ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ بہت اخیرین کے یہاں منطقی مافوق الطبیعی مباحث کا پلہ بھاری ہے۔ بالخصوص نو فلاطونی اثرات یہاں نظر آتے ہیں۔

مقدمین کا زمانہ زندگی ٹھیک ٹھیک معین نہیں ہو سکتا۔ ”شہد“ کے اُس پاس سمجھنا چاہئے) اول الذکر حکیم کے ساتھ بہت سے خیالات میں اشتراک لکھا ہے لیکن کہیں زیادہ شد و مد سے وہ صفاتِ الہی کا منکر ہے جو اُس کے نزدیک وحدتِ محض کے منافی ہیں۔ خدا کثرت سے ہا لاسے وہ نہ اپنی ذات کو جانتا ہے نہ کسی دوسرے کو کیونکہ علم سے اُس کی ذات میں کثرت ثابت ہوتی ہے اُسے سرمدیت سے بھی بالا سمجھنا چاہئے تاہم اُسے خالقِ عالم جانتا چاہئے۔ البتہ اُس نے صرف اجسام پیدا کئے ہیں اور یہ خود خواہ فطرت کے اثر سے یا بالارادہ اپنے اعراض پیدا کرتے ہیں۔ ان اعراض کی تعداد لا متناہی ہے کیونکہ وہ دراصل خیال کے تصویری علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ معر تصوریت کا



قائل ہے۔ حرکت اور سکون، مساوات اور اختلاف وغیرہ وغیرہ بالذات موجود نہیں ہیں۔ صرف ایک تصور یا خیالی ہستی رکھتے ہیں۔ روح کو جو انسانوں کی عین ذات ہے وہ تصور یا غیر مادی جو سمجھتا ہے اُس کا تعلق جسم سے اور ذات الہی سے ہے۔ وہ وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ روایتیں جو پہنچی ہیں ابھی ہوئی ہیں ارادۃ انسانی آزاد ہے۔ انسان کا فعل مکمل میں ایک ہے یعنی ارادہ کرنا کیونکہ خارجی فعل سے تعلق رکھتا ہے (ماخوذ سے مقابلہ کرو)۔ بغداد کا مدرسہ جس سے نظام ہر عمر تعلق رکھتا تھا تصوری و سوائے عام ترین تعینات بودن اور شدن کے وہ عمومیات کو صرف تصور کی حیثیت سے تسلیم کرتا تھا فلسفہ جمہیت سے قریب تر ابوہاشم بصری تھا (وفات ۶۹۳ء)۔ صفات الہی اور مطلق اسما جبر کو وہ مردم اور وجود کے درمیان توسط اشیا کا ذکر دیتا تھا۔ وہ انہیں کیفیات یا اوضاع کہتا تھا۔ علم کا منبع و شک کو قرار دیتا تھا۔ بالکل سیدھا سادا جمہیت کا قائل اُسے نہیں سمجھنا چاہیے۔

عدم کو بھی مقرر لی مگر استدلالی گورکھ دھندے میں ڈالتے ہیں۔ عدم کا ہم خیال کرتے ہیں اور اسے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ یہ بھی ایک طرح کا وجود رکھتا ہے مطلق خیال نہ کرنے کے مقابلے میں انسان اسی کیفیت سمجھتا ہے کہ وہ لاشے کا خیال کرے۔

نویں صدی میں مقررہ کے خلاف نزاع کے سلسلے میں علم کلام کے بہت سے نظام بن گئے تھے جنہیں سے قدامتہ وغیرہ دسویں صدی کے بعد بہت دن تک باقی رہے لیکن مقررہ ہی میں وہ شخص پیدا ہوا جسے اصدا میں مصالحت کرنا توفیق ہوا تھا اور جس نے وہ نظام قائم کیا جو امتداد میں مشرق میں اُس کے بعد تمام اسلامی دنیا میں آرتو کسی تسلیم کر لیا گیا۔ یہ الاشعری تھا (۸۴۷ء تا ۹۳۳ء) جسے یہ تمیز تھی کہ خدا کا حق خدا کو اور انسان کا حق انسان کو دے۔ مقررہ کے حریف متکلمین کے اس رویہ کو کہ وہ خدا کی تصویر میں انسانیت کا رنگ بھر دیتے تھے اُس نے رد کر دیا اور خدا کو جمہیت اور انسانیت سے بالاتر لیکن قادر اور فعال مطلق قرار دیا۔ اُس کے یہاں فطرت سے ساری فعالیت جبین لیکن ہے لیکن انسان کی معنوی سی کارگزاری باقی رہی جو اس پر مشتمل تھی کہ وہ خدا کے (شروع) کے سوا افعال کی تائید کر سکتا۔ اور انہیں اپنے افعال نبیاسکتا ہے۔ انسان کو اُس کی حسی زندگی دینے پر

بھی نکل نہیں کیا گیا۔ وہ جسمانی حیات بعدِ موت کی اور دیدارِ الہی کی امید رکھ سکتا ہے۔ رہی قرآنی وحی تو اُس میں دو چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ ایک تو وہ قدیم کلام جو علمِ الہی میں ہے اور ایک نئے ماننے کے حدود میں نازل شدہ کتاب جو ہمارے پاس موجود ہے۔

اپنی ان تعلیمات میں اشعری بالکل بدیع الخیال نہ تھا بلکہ اُس نے اُس عہد کے موجودہ خیالات کو جمع کر کے اُن میں مصالحت کر دی اور اُس میں تناقض سے محفوظ نہیں رہا تاہم اہل چیز یہ تھی کہ اُس کے علم کائنات عقیدہ عذاب و ثواب اور علم اللسان اہل ایمان کی تہذیب نفس کے لئے احادیث کے الفاظ سے زیادہ بُعد نہیں رکھتے تھے اور اُس کی دنیات سے خدا کا تصور زیادہ روحانی شان سے کر کے کی وجہ سے علماء اور فضلاء بھی غیر مطمئن نہ تھے۔

اشعری قرآنی وحی کو اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیتا ہے وہ ذات و صفاتِ الہی کے متعلق قرآن سے واسطہ نہ رکھنے والے عقلی علم کا قائل نہیں ہے عام طور پر جو اس دھوکہ نہیں دیتے البتہ ہمارا حکم غلطی کرتا ہے بیشک ہم خدا کو عقل سے پہچانتے ہیں لیکن محض وحی کے توسط سے جو ہمارے علم کا تنہا ماخذ ہے۔

اشعری کے نزدیک خدا سب سے پہلے تو قادر اور خالق مطلق ہے پھر وہ عالم ہے۔ وہ جانتا ہے جو انسان کرتے ہیں اور جو کرینگے۔ وہ جانتا ہے جو کچھ واقع ہوتا ہے اور جو نہیں ہوتا۔ اُس کے متعلق بھی اُسے علم ہے کہ اگر ہوتا تو کیسے ہوتا۔ علاوہ اس کے خدا میں وہ سب صفات ہیں جو کسی طرح کی تکمیل کا اظہار کرتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خدا میں وہ اُس سے مختلف اور برتر حیثیت میں پائی جاتی ہیں جیسے وہ مخلوق میں موجود ہیں۔ خدا دنیا کی آفرینش اور بقا کی تہا علت ہے۔ جو کچھ دنیا میں واقع ہوتا ہے وہ براہِ راست اُس کا فعل ہے لیکن انسان اپنے اضطرابی افعال مثلاً کانپنے اور تھمر تھرانے میں اور ان افعال میں جو ارادہ اور اختیار سے ہوتے ہیں فرق کا شعور رکھتا ہے۔

وہ مختص خبر جو مسلم مشکوین نے پیدا کی ہے نظریہ جو ہر فرد ہے۔ اس نظریہ کا نشو و نما ابھی تک وہ خفا میں ہے۔ اُس کے نمائندے مقررہ بھی تھے لیکن خاص طور پر اُن کے (اشعری کے عہد سے قبل کے) حریف تھے۔ ہمارے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح یہ نظریہ اشعری کے مدرسہ میں باقی رہا بلکہ ایک

عذک مکمل کیا گیا۔

مسلم تسکین کے نظریہ جو ہر فرد کا ماخذ بلاشبہ یونانی فلسفہ فطرت ہے لیکن اس کی قبولیت اور تکمیل کے محرک اعتدالت اور مناظرہ تھے جیسا کہ خال خال یہودیوں کے اور خوش اعتقاد کیتھولک عیسائیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔ یہ بات کہ اسلام میں جو ہر فرد کے نظریہ کو محض اس لئے لیا گیا کہ اسطو نے اس کی مخالفت کی تھی قرین تیس نہیں ہے۔ یہاں اصل میں مذہبی دولت کے لئے ایک نہایت سخت لڑائی تھی جس میں بے دریغ بھالے ہر ہتھیار سے جو سامنے آگیا کام لیا گیا مقصود یہ تھا کہ فطرت کو خود رو نہیں بلکہ ایک خالقانہ فعل الہی کا نتیجہ، قدیم نظام الہی نہیں بلکہ اس دنیا کی ہستی فانی رکھنے والا مخلوق قرار دیا جائے خدا کا تصور بحیثیت قادر اور خالق مطلق کے کیا جائے نہ کہ بحیثیت لاشعنی سبب اور علت ساکن کے۔ اس لئے نظریہ حدوث، کافرانہ عقیدہ قدم عالم اور خالق فطرت کے خلاف ثبوت کے طور پر عرصہ دراز سے اسلامی علم کلام کا عنوان قرار دیدیا گیا ہے۔

عالم محسوسات میں بہن جن جن چیزوں کا جس ہوتا ہے انہیں یہ جو ہر فرد کے قابل اعراض و سترار دیتے ہیں جو ہر لمحہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کی تہ میں جو ہر ہیں جو اس سبب سے غیر تغیر پذیر نہیں کے جاسکتے کہ ان کے اندر یا ان پر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اگر یہ جو ہر تغیر پذیر ہیں تو یہ قدیم نہیں ہو سکتے کیونکہ قدیم اشیاء میں تغیر نہیں ہو سکتا چونکہ دنیا میں سب چیزیں تغیر پذیر ہیں اس لئے سب حادث ہیں یعنی خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

اس طرح اس نظریہ کا آغاز ہوتا ہے مخلوقات کے تغیر ہونے سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ خالق قدیم اور غیر تغیر ہے لیکن متاخرین مسلم فلسفیوں کے زیر اثر تمام فانی چیزوں کے ممکن ہونے سے ذات الہی کا واجب الوجود ہونا ثابت کرتے ہیں۔

اب عالم کی طرف رجوع کیجئے وہ مشتمل ہے اعراض اور ان کی بنیاد یعنی جو ہر پر۔ جو ہر اور عرض (یا صفت) دو البواب ہیں جنکے ذریعہ سے حقیقت کا ادراک ہوتا ہے۔ یقیناً یا تو صفت کے باب میں ہیں یا محض علامتیں اور خیال کے تعینات ہیں جنکے مقابل خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ مادہ کا وجود بحیثیت امکان کے

نقطہ خیال میں ہے۔ زمانہ محض مختلف چیزوں کے ساتھ ساتھ ہونے یا خیال کے ہم وقتی علائقہ کا نام ہے اور مکان اور حجم اجسام میں ضرور موجود ہوتے ہیں لیکن ان کے منفرد حصوں (جوابہ فرد) میں، جنکے ملنے سے اجسام بنتے ہیں، نہیں ہوتے۔

جوابہ کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے اعراض تک محدود ہے۔ ان کی تعداد ہر جہ میں بہت بڑی بلکہ بعض کے نزدیک تو لامتناہی ہے کیونکہ کوئی دو متضاد صفات کے لیے جنہیں سبلی صفات بھی شامل ہیں، ان میں سے ایک صفت ہر جہ میں ضرور موجود ہوگی سبلی عرض بھی اسی طرح حقیقت رکھتا ہے جیسے ثبوتی۔ خدا تعالیٰ نابود کا بھی خالق ہے لیکن ان چیزوں کے ٹوکڑی حائل ڈھونڈنا اللہ تعالیٰ کے لیے اور چونکہ ہر عرض کسی جہ میں موجود ہو سکتا ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے عرض میں، اس لئے حقیقت میں کوئی عام چیز نہیں ہے جو بہت سے جہوں میں مشترک ہو۔ ”عمومیات“ ہرگز اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ تصورات ہیں۔

چنانچہ جہوں میں کوئی ربط موجود نہیں ہے انہیں سے ہر ایک علیحدہ ہے جوابہ فرد کی طرح ہر ایک دوسروں کا مثل ہے۔ اس میں یہ نسبت جو ہر فرد کے قائل فلسفیوں کے مادی اجزاء کے لایہ تجزی کے انکشاف و رس کے ہموار و مری سے زیادہ مشابہ ہے۔ یہ بجائے خود غیر مکانی ہیں لیکن اپنا ”حیز“ رکھتے ہیں اور اپنے محل سے مکان کو پُر کرتے ہیں چنانچہ یہ بسیط، نقطہ کی حیثیت سے تصور کی ہوئی وحدتیں ہیں جن سے عالم اجسام بنا ہے۔ ان کے درمیان ایک خلا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت ہی ناممکن تھی کیونکہ ہر جوابہ فرد ایک دوسرے سے رگڑ نہیں کھاتے دراصل ایک سارے تغیرات کی بنا ہے وصل و فصل، حرکت و سکون پر اس کے علاوہ کوئی اور فاعلی علاقے جوابہ فرد میں نہیں ہوتے وہ موجود ہیں اور اپنے وجود سے لطف اٹھاتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے واسطہ نہیں رکھتے۔ دنیا ایک غیر مربوط مجموعہ ہے جس میں کسی طرح کا مبیہا یا گائتا تعامل نہیں ہے۔

عدد قدیم نے اس خیال کی تمہید منجملہ اور باتوں کے عدد کے مسلسل ہونے کے مسئلہ کے ذریعہ کر انسانی تھی کیا زمانہ کی تعریف ”حرکت کا عدد“ نہیں کی گئی تھی؟ کیا وجہ تھی کہ اس مسئلہ کا استعمال مکان۔

زمان اور حرکت میں کیا جائے۔ چنانچہ متکلمین نے یہی کیا اور ممکن ہے کہ اس میں قدیم متکلمین کا اثر بھی شامل ہو۔  
 مگر جوہر کا عالم اجسام کی طرح زمان۔ مکان اور حرکت کی تحلیل بھی جوہر فرد میں اور لا امتداد لمحوں میں  
 کی گئی۔ زمانہ کے معنی ٹھہرے۔ ”ابھی“ کا ایک سلسلہ اور ہر دو زمانی لمحوں کے بیچ میں ایک خلا مانا گیا  
 یہی حال حرکت کا ہے۔ ہر دو حرکتوں کے درمیان ایک سکون ہوتا ہے تیز اور سست حرکت کی رفتار برابر  
 ہوتی ہے البتہ مؤخر الذکر میں سکون کے نقطے زیادہ ہوتے ہیں لیکن خلا مکانی خلا زمانی اور دو نقطوں  
 کے درمیان سکون کی مشکلات کو دور کرنے کے لئے تفرق کے مسئلہ سے کام لیا گیا۔ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے  
 تک جو خلا ہے اسے حرکت اور ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ کے تفاوت کو زمانہ بچاند جاتا ہے اس خیال پر  
 کی اصل میں کوئی ضرورت نہ تھی یہ محض چند مصلوے پر کے سوالوں کا جواب تھا۔ تمام زمانی مکانی متحرک  
 عالم اجسام کی تحلیل جوہر فرد اور ان کے اعراض میں کی گئی بعض لوگ ضرور یہ کہتے تھے کہ اعراض ہر لمحہ تغیر  
 میں رہتے ہیں اور جوہر اس کے برخلاف ہمیشہ قائم رہتے ہیں لیکن بعضے ان دونوں میں کوئی فرق  
 نہیں سمجھتے تھے وہ کہتے تھے کہ اعراض کی طرح سے جوہر بھی جو نقطہ مکانی ہیں، صرف ایک لمحہ ٹھہرتے ہیں۔  
 خدا ہر لمحہ دنیا کو نئے سرے سے پیدا کرتا رہتا ہے چنانچہ اس کی موجودہ حالت کا نہ تو فوراً گذری ہوئی  
 اور نہ فوراً آنے والی حالت سے کوئی تعلق ہے یعنی ایک دوسرے کے بعد انیسو اے عالموں کا ایک سلسلہ  
 ہے جو بظاہر ایک عالم معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے لئے کسی باہمی ربط یا علت و معلول کے علاقہ کا ہونا اس  
 لئے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی بیچون و جہر امثلیت کے مطابق اسے پسند نہیں کرتا کہ واقعات کے  
 معمولی سلسلہ میں خرق عادت سے خلل ڈالے لیکن اگر وہ چاہے تو ہر لمحہ یہ کر سکتا ہے۔ نظریہ جوہر فرد  
 کے مطابق علت اور معلول کے علاقہ کا سرے سے غائب ہو جانا کاتب کی قدیم مثال کے ذریعہ سے اچھی  
 طرح سمجھ میں آجائے گا۔ خدا ہر لمحہ نئے سرے سے اس میں پہلے ارادہ پیدا کرتا ہے پھر کھنے کی قوت پھر  
 ہاتھ کی جنبش اور آخر میں قلم کی حرکت۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہے۔  
 اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ علت و معلول کے علاقے یا واقعات کی نظم و ترتیب کو غائب  
 ہو جانے سے علم کا امکان ہی نہ باقی رہے گا تو خوش اعتقاد حکیم جواب دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی سے

سب کچھ جانتا ہے۔ وہ نہ صرف دنیا کی چیزوں اور ان کے ظاہری اثرات کو پیدا کرتا ہے بلکہ نفس انسانی میں اُس کا علم بھی اور ہمیں اُس سے زیادہ دانا موبہ کی ضرورت نہیں۔ وہی ان باتوں کو خوب جانتا ہے۔ خدا اور عالم خدا اور انسان اس تقابل کے پھر سے مسلمانوں کا علم کلام نہیں نکل سکا۔ خدا کے علاوہ صرف جسمی جوہروں اور اُن کے اعراض کی گنجائش ہے۔ ارواح انسانی کی ہستی بحیثیت لاجسمی جوہروں کے بلکہ سرے سے خالص ارواح کا وجود جس کی تعلیم فلسفی اور ان سے کم وضاحت کے ساتھ مقرر نہ دیتے تھے اُس میں اور اسلام کے خدائے وحدہ لا شریک کی فوقانیت میں مصالحت نہیں ہو سکتی تھی۔ روح عالم اجسام سے تعلق رکھتی ہے۔ زندگی جس۔ روح اُسی طرح اعراض میں جیسے رنگ۔ ذائقہ۔ خوشبو۔ حرکت اور سکون۔ بعض لوگ صرف روحی جوہر فرد کے قائل ہیں۔ بعض کے نزدیک بہت سے لطیف روحی جوہر فرد جسمانی جوہر فرد کے ساتھ ملے جڑے ہیں۔ بہر حال مرکز خیال دونوں کے ہیاں جوہر فرد ہے۔

۱۔ علم کلام سے سب نیک مسلمانوں کا اطمینان نہیں ہوا۔ خدا کا عبادت گزار منیدہ دوسرے راستہ سے اپنے مولائک پہنچنا چاہتا تھا۔ اس ضرورت نے جو ابتدا ہی سے اسلام میں موجود تھی، مسیحی اور ایرانی۔ سہی اثرات سے قوی ہو کر اور شرقی یا قہ تمدنی حالت میں سجد نشو و نما پا کر اسلام میں وہ گروہ پیدا کیا جو صوفی یا اہل طریقت کے نام سے مشہور ہے۔ اس اسلامی تقدس کی زندگی اور رہبانیت کے نشو و نما نے شام اور مصر کی مسیحی خالقاہوں اور مند کے نفس کشوں کی تاریخ کو دہرایا۔ اصل چیز ہیاں نہ سہی اور روحانی عمل ہے لیکن اس عمل کا عکس خیال پر پڑتا ہے جس سے اُس کا نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ ذات خداوندی کے ساتھ زیادہ قریبی تعلقات رکھنے کے لئے بہت سی مثالی باتوں اور ایسے اشخاص کی ضرورت تھی جو منیدے اور خدا کے درمیان واسطہ ہوں۔ یہ لوگ کوشش کرتے تھے کہ اپنے اوپر اور خاص خاص مریدوں پر مثالوں کے راز سرسبتہ کا اکتشاف کریں اور اس کے علاوہ ”نہمہ“ کے مدارج میں اپنے آپ کو بحیثیت واسطہ کے دکھائیں۔ بالخصوص نوافلاطونی مسائل کچھ تو مصنوعی اور کچھ مقدس کے دھندلے ہاتھ سے لکرا کام میں لائے جاتے تھے۔ بظاہر ہندوستانی

”جوگ“ کا بھی بالخصوص ایران میں اثر پڑا تھا۔ تصوف زیادہ تر اذکسیت کی حد میں رہا اور یہ سمجھ میں آنے والی بات بھی تھی۔ شاعر اور شعل پرست البتہ ان حدود سے آگے نکل گئے تھے۔ اس مسئلہ میں کہ خدا ہر چیز میں ہر فعل کا فاعل ہے، مشکلیں اور صوفیا متفق تھے لیکن غلو کرنے والی صوفیوں نے اس میں اتنا اور اضافہ کیا کہ خدا ”ہمہ درسمہ“ ہے۔ اس سے ایک ہر طوقی کائنات پرستی کا نشو و نما جو جس نے دنیا کو فریب نظر اور نفس انسانی کو خدا بتایا۔ اسی طرح وحدانیت وحدت ہو گئی ”اور ہمہ از دست“ ”ہمہ اوست“ بن گیا۔ خدا کے علاوہ اگر کوئی شے موجود ہے تو زیادہ سے زیادہ اللہ والے صوفی کی روح کے صفات یا کیفیات۔ صوفیوں کی تعلیم سے ایک طرح کی نفسیات جذبات کا نشو و نما ہوا۔ بقول ان کے دراصل ایک ہمارے اور اکات خارج سے نفس میں پہنچتے ہیں اور ہمارے افعال نفس سے خارج کی طرف آتے ہیں۔ نفس کی حقیقت الذات والم جذبات و کیفیات پر مشتمل ہے۔ سب سے اہم جذبہ محبت ہے، نہ امید و بیم بلکہ محبت ہیں خدا تک پہنچاتی ہے۔ سعادت نہ تو علم کا نام ہے نہ ارادہ کا بلکہ محبوب سے واصل ہونے کا۔

مشکلیں کو مقابلہ میں لوگ کہیں زیادہ استحکام کے ساتھ عالم کو اور آگے چل کر روح انسانی کو نسبت و نالو و خیال کرتے ہیں۔ مقدم الذکر ان چیزوں کو آفرینش کی مرضی پر لیکن مؤخر الذکر خدا کی نوبت بخشنے والی محبت کرنیوالی ذات پر قربان کرتے ہیں۔ واحد محبوب کی تلاش میں اشیاء کی پریشان کن کثرت جس حیثیت سے ہمارے حواس اور تصور میں آتی ہے ترک کر دیجاتی ہے۔ وجود اور تصور دونوں ہر چیز کا مرکز ایک ہی نقطہ ہو جاتا ہے۔ اس کی ضد کی حیثیت سے اہل یونان کو دیکھنا چاہیے وہاں یہ تمنا تھی کہ حواس کی تعداد اور زیادہ ہوتی تاکہ اس حسین عالم کا اور زیادہ ادراک حاصل ہوتا۔ لیکن صوفی حواس کی کثرت سے نالاں تھے کہ وہ ان کی مسرت میں غفل ڈالتے ہیں تاہم انسانی فطرت سب کمیں اپنا رنگ دکھاتی ہے۔ یہ عالم اور حواس کے تارک اکثر بڑھاپے تک حسی لذات میں مبتلا رہتے تھے۔ ان سب باتوں پر لحاظ کرتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اکثر صوفی علم العقائد کی بہت کم پرداء کرتے تھے اور ان کے رہنما نہ اخلاق اکثر اپنی ضد میں تبدیل ہو جاتے تھے۔

نصرت کے نشوونما کی تفصیلی بحث بہ نسبت تاریخ فلسفہ کے تاریخ مذہب سے زیادہ زیادہ ہے۔ علاوہ اس کے وہ فلسفیانہ عناصر جو ان میں شامل تھے وہ ہیں مسلم فلسفیوں کے یہاں ملتے ہیں۔ جبکہ ہم ذیل کے صفحات میں ذکر کریں گے۔

## ۴۔ علم ادب اور تاریخ

عربی شاعری اور سوانح نگاری کا نشوونما کبھی فضیلت سے بے تعلق رہا ہے لیکن دوران زمانہ میں ادب اور تاریخ خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ہم یہاں ان کے اجالی ذکر پر اکتفا کریں گے۔ اسلام کے آنے کا اثر یہ نہیں ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے شاعرانہ روایات سے قطع تعلق کر لیا جائے جیسا مسیحیت نے قدیم جرمن روایات کے ساتھ کیا۔ بنی امیہ کے زمانہ ہی میں دنیاوی علم ادب میں اکثر دانشمندانہ اقوال، جن میں سے بعض ایام جاہلیت کی عربی شاعری سے آئے تھے، روایات کی صورت میں موجود تھے اور قرآن کے درس کے حریف تھے۔ خلفائے عباسیہ مثلاً منصور، ہارون اور مامون ادبی حیثیت سے کارل اعظم سے فاضل تر تھے۔ ان کے لوگوں کو نہ صرف قرآن کا درس دیا جاتا تھا بلکہ قدیم شعراء کے کلام اور قومی تاریخ سے بھی انہیں واقف کیا جاتا تھا۔ یہاں ادب پر علم و فضل اور فلسفیانہ غور و فکر کا اثر پڑا اگرچہ علمی حیثیت سے کیوں نہ ہو۔ اس کا اظہار سب سے زیادہ شکوک امیر اقوال سے، مقدس چیزوں کا متحکمہ کرنے سے اور حسی لذات کی پرستش سے ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ عربوں کی ابتدائی متین واقعہ نگار شاعری میں دانشمندانہ اقوال اہم خیالات اور صوفیانہ غور و فکر بھی داخل ہو گئے۔ بجائے طرز ادا کی حسی تازگی کے خیالات اور جذبات کا اکتادینے والا گورکھ دھند بلکہ بعض صورتوں میں خالی الفاظ و وزن اور قافیہ کی الٹ پھیر رہ گئی۔

بصورت ابو العباس (۳۷۵ تا ۳۸۵ھ) اپنی شیریں شاعری میں قریب قریب ہمیشہ ناکام محبت اور آرزوئے مرگ کا ذکر کرتا ہے۔ وہ دانشمندی کا اظہار اس شعر میں کرتا ہے۔  
عقل کو شک کی پیروی کرنے دو۔



گناہ سے بچنے کی سب سے اہم تدبیر ترک ہے۔

جس کو مسائل زندگی اور فطرتی شاعری سے ذرا سی بھی مناسبت ہو اُسے اس دنیا کے زوال کی شاعری سے اتنی ہی بے لطفی ہوگی جیسی کہ تنبیہ کی آیات سے جو لمبا صورت لطائف میں ہیں لیکن منہمک کے لحاظ سے نہایت اکتا دینے والی ہیں۔

اسی طرح ابو العلاء المرسی (۹۳۷ تا ۱۰۵۸) کو فلسفی شاعر کی حیثیت سے اس کے استحقاق سے بڑھ کر عجلہ دیجاتی ہے نہ تو اُس کے خیالات (جنہیں سے بعض محقّقوں اور قابلِ قدر بھی ہیں) فلسفہ میں اور نہ اُن کا تصنع آمیز اور اکثر عامیانه طرزِ ادب شاعری ہے البتہ اگر اُس کے خیالات بہتر ہوتے (وہ اندھا اور مقفل تھا) تو ماہرِ علم الاسنہ یا مورخ کی حیثیت سے ادنیٰ درجہ کی تنقید میں وہ کچھ کر سکتا تھا لیکن اُسے سوچی کیا کہ بجائے زندگی کے لئے عوصلہ اور خوشی کی روح بھونکنے کے وہ ترک دنیا کا وعظ کیے، سیاسی حالات پر خوش اعتقاد گزردہ کے خیالات پر، فضلاء کے علمی اقوال پر یعن طعن کرے بلا اس کے کہ خود کوئی مثبت چیز پیش کرے اُس کے یہاں خیالات کو ربط دینے کا مادہ قریب قریب ہے ہی نہیں۔ وہ تحلیل کر سکتا ہے لیکن ترکیب اُس کے بس کی نہیں۔ اُس کا علم بے سود ہے اُس کے شجرِ فضیلت کی شاخیں ہوا پر قائم ہیں جیسا کہ وہ خود ایک خط میں اعتراف کرتا ہے۔ اگرچہ وہاں اُس کا فساد و سراپہ وہ ایک کٹر مجرّم و شخص کی زندگی بسر کرتا ہے اور نباتات کا کرا رہتا ہے جبکہ ایک یاس مشرب کے لئے زیبا ہے جیسا کہ اپنی نظم میں کہتا ہے۔ دنیا میں ہر چیز بیہودہ اور عمل ہے۔ قیمت اندھی ہے۔ زمانہ نہ تو عیش و عشرت میں بسر کرنے والے بادشاہ کو چھوڑتا ہے نہ عابد شب زندہ دار کو۔ خلاف عقل اعتقاد بھی عقدہ ہستی کو حل نہیں کرتا۔ جبرخِ دوار کے اوپر جو کچھ بھی ہے وہ مہبتیہ کے لٹیٹم سے پوشیدہ ہے۔ مذہب جو اُس کی جھلک دکھانے کے مدعی ہیں خود غرضی پر قائم ہوئے ہیں۔ ہر قسم کے فرقوں اور مشربوں کے باہمی اختلاف سے صاحبِ قوت فائدہ اٹھاتا ہے اور اپنی طاقت کو مستحکم کرتا ہے۔ ان باتوں کی حقیقت صرف سرگوشی میں کہی جاسکتی ہے اس لئے سب سے بڑھ کر دانشمندی کا فعل یہ ہے کہ انسان دنیا سے دور رہے۔ بے غرضی سے اچھے کام کرے کیونکہ یہ صالح اور خوش نامی اعمال ہیں۔

اور ارباب سخن علی فلسفہ رکھتے تھے انہیں دنیا میں اپنا رنگ جانا خوب آتا تھا وہ اُس تہذیب کے منظم کے اصول پر کاربند تھے جن کا گوٹے کے فادرست میں ذکر ہے۔ جو شخص بہت کچھ لاتا ہے وہ بہتوں کے لئے کچھ نہ کچھ لاتا ہے اس طرز کا مکمل نمونہ حریری ہے (۱۰۵۲ تا ۱۱۲۲) جس کا ہر ذوق اور سیاح ابو سعید زردقی سب سے بڑی دانشمندی کی تعلیم ان الفاظ میں دیتا ہے۔

بجائے اُس کے دوسرے تجھے دق کریں  
تو دوسروں کو دق کر.....

اگر باز تیرے ہاتھ سے نکل جائے  
تو کینٹک ہی کو غنیمت جان  
اگر دنیا رنٹے  
تو درہم ہی پر قناعت کر۔

زمانہ قدیم کے عیوں کی سوانح نگاری کا نشان امتیازی بھی اُن کی شاعری کی طرح منفرد واقعات کا ذہانت سے سمجھنا تھا لیکن وہ ان کے مجموعی نظم و ترتیب پر قادر نہ تھے۔ لیکن سلطنت کی زبردست توسیع کے ساتھ مورخوں کی نظر بھی وسیع ہوتی گئی اور سب سے پہلے تو بہت بڑا مصالحہ جمع کیا گیا۔ ایسے سفر جو اعادیت کے جمع کرنے یا نظم و نسق کی غرض سے یا محض نئی چیزوں کے دیکھنے کے شوق میں کئے جاتے تھے تاریخ و جغرافیہ کے علوم کے لئے زیادہ مفید ثابت ہوئے بہ نسبت حج و زیارات کے سفروں کے تحقیقات کے نئے طریقے نکالے گئے جو علم کا ماخذ روایات کو قرار دیتے تھے ایسی باریکی کے ساتھ جس سے صرف و نحو کا انضباط ہوا تھا۔ تاریخ کی منطق بنی جو مشاہدہ کے وسیع میدان کی لامتناہی تقسیم کرتی تھی جس میں ساری تاریخی تعلیم کو ایک نظر میں دیکھنے کی سہولت کے مقابلہ میں جزوی نقش و نگار پر زیادہ توجہ کی گئی تھی اور جواہل مشرق کی نظر میں ارسطو کی خشک اور صحیح منطق سے کہیں زیادہ خوشنما تھی۔ بہت سے لوگ روایات کو (جنگی جہان میں علی طور پر ایسی نہیں ہوتی تھی جیسی اصولاً ہونی چاہئے تھی) حواس کی تہادیت کے مساوی قرار دیتے تھے اور عقل کے احکام سے جنہیں غلطی کی گنجائش ہے قابل ترجیح سمجھتے تھے۔

ایسے لوگ ہر زمانے میں تھے جو غیر جانبداری سے متضاد روایتیں ساتھ ساتھ نقل کر دیتے تھے۔ بعضے اپنے زمانہ کے جذبات اور ضروریات کا لحاظ رکھتے ہوئے عداوتی پر کم و بیش مدلل حکم لگانے سے باز نہیں رہتے تھے۔ انسان اکثر زندگی کی بہ نسبت تاریخ سے زیادہ آسانی سے سبق لیتا ہے۔

تحقیقات کے نئے موضوع اور نئے انداز خیال پیدا ہوئے۔ جغرافیہ میں بعض جگہ مثلاً آب و ہوا کے بیان میں سائنس کے مسائل داخل کر لئے گئے۔ تاریخ نے اپنی تحریر کے دائرے میں ذہنی زندگی، عقائد و اخلاق، علوم و ادبیات بھی لے لئے۔ دوسری قوموں سے واقفیت حاصل ہونے کی بدولت تغافل کی تحریک ہوئی۔ چنانچہ ایک بین الاقوامی "انسانی" محضر پیدا ہو گیا۔

"انسانی" مشرب کا ایک نمائندہ مسعودی ہے (وفات ۹۵۶)۔ وہ ہر چیز سے جسکا انسان سے تعلق ہے دلچسپی اور ذوق رکھتا ہے۔ سب کچھ وہ ان لوگوں سے سبق لیتا ہے جن سے اس کا سابقہ پڑتا ہے۔ اس لئے اس کی کتب میں اس کی تنہائی کی زندگی گزرتی ہے بیفائدہ نہیں ہے۔ اس کی تسکین نہ تو زندگی اور عقائد کے تنگ حلقہ عمل سے ہوتی ہے نہ فلسفہ کے پادروا افکار سے۔ وہ اپنے ذہن کو رحمان کو جانتا ہے اور آخر دم تک جبکہ وہ وطن سے دور سفر میں اپنے بڑے چاہے کے دن کاٹ رہا تھا اس کی وجہ تسلی اور اس کی روح کی دو تاریخ کا مطالعہ تھا۔ تاریخ اس کے نزدیک جامع علم ہے جس کا فلسفہ یہ ہے کہ جو کچھ ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے اس کی حقیقت ظاہر کی جائے۔ علوم دنیوی اور ان کا نشو و نما بھی تاریخ کا موضوع ہے۔ بغیر اس کے دنیا کبھی کی برباد ہو گئی ہوتی کیونکہ علماء پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں لیکن تاریخ ان کی ذہنی جد و جد کے نتائج کو قلم بند کرتی ہے اور اس طرح ماضی کو حال سے ربط دیتی ہے۔ وہ بلا تعصب انسانوں کے حالات اور خیالات سے خبر دیتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ واقعات کی ترکیب اور تنظیم اور خود مصنف کی رائے کو معلوم کرنا یہ مسعودی ذی فہم ناظرین پر چھوڑ دیتا ہے۔

اس کے بعد تعریف کے ساتھ ذکر کے قابل جغرافیہ داں مقدسی (یا مقدسی) زمانہ تصنیف ۹۸۵ء ہے جس نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا تھا اور اپنے زمانہ کی زندگی سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے طرح طرح کے پیشہ اختیار کئے تھے وہ سچ سچ کا ابو سعید زردقی تھا البتہ فرق اتنا ہے کہ اسکی سیاحت مقصد رکھتی تھی۔

اُس کا انداز تحریر نقادانہ ہے۔ وہ اُس علم کا قائل ہے جو تحقیق و تدقیق سے حاصل ہو نہ کہ روایتی عقائد یا خاص عقلی احکام کا۔ قرآن میں جو کچھ جغرافیہ کا ذکر ہے اُس کی تفسیر وہ عربوں کے محدود نقطہ نظر سے کرتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے تعلیم الناس علیٰ قدر عقولہم کے مطابق ایسے کلام کو ہم آہنگ کیا ہے وہ اُن ملکوں کا ذکر کرتا ہے جنہیں اُس نے خود دیکھا تھا۔ اول نمبر پر وہ اپنے ذاتی تجربات کو رکھتا ہے پھر وہ جو اُس نے مقیم لوگوں سے سنا ہے۔ اُس کے بعد وہ جو اُس نے کتابوں میں پڑھا ہے۔ خود اُس نے اپنی خصوصیات جو بیان کی ہیں اُن میں سے یہ خید چلے جمع کئے گئے ہیں۔

ہم میں نے علوم متداولہ اور علم الفرائض کا درس دیا ہے۔ منبر پر بیٹھ کر حفظ کیا ہے مسجد صدیقہ اذان بلند کی ہے۔ میں علماء کی مجالس اور زہاد کی ریاضت میں شریک رہا ہوں۔ میں نے صوفیوں کے ساتھ شور بہ پایا ہے۔ راہبوں کے ساتھ ولیہ کھایا ہے اور جہاز رانوں کے ساتھ جہاز کے کمانے کا فرہ چکھا ہے کبھی میں مجسم احتیاط تھا اور کہیں میں نے جان بوجہ کر حرام کھانے کھائے ہیں۔ میں لبنان کے تارک الدنیا لوگوں کے ساتھ پھر رہا ہوں اور دربار شاہی میں رہا ہوں۔ میں لڑائی میں شریک رہا ہوں اور جاسوسی کے الزام میں قید بھی ہوا ہوں۔ آج میں جلیل القدر سلاطین اور وزرا کا مشیر تھا اور کل قزاقوں کے گروہ میں شامل تھا یا بازا میں خردہ فردشی کرتا تھا۔ میں نے غت و احترام کا لطف اٹھایا ہے لیکن اسی طسرج گالیاں بھی سنی ہیں اور جب مجھ پر کفر یا جرائم کا شبہ کیا گیا ہے تو قسم کھانے کی ذلت بھی اٹھائی ہے۔

ہم آج اس کے عادی ہیں کہ اہل مشرق کو حالت سکون میں اشیاء کا نظارہ کرنے اور عقائد و اخلاق میں آباد اجداد کا پیر و سمجھیں۔ یہ خیال پوری طرح اب بھی صحیح نہیں ہے لیکن تاریخ اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں آجکل سے بدرجہا زیادہ غلط ہوتا جبکہ یہ لوگ اس قابل تھے کہ نہ صرف دنیا کے نفائس کو بلکہ بنی نوع انسان کے ذہنی خزانوں کو اپنے قبضہ تصرف میں لائیں۔



# باب سوم۔ فیثاغورثی فلسفہ

## ۱۔ فلسفہ فطرت

اقلیدس اور بطلمیوس۔ بقراط اور جالینوس۔ ارسطو کی بعض تصانیف اور فلاطونی و فیثاغورثی مصنفوں کی کثیر تعداد کتابیں۔ یہ سرمایہ تھا عربوں کے فلسفہ فطرت کا۔

یہ دراصل ایک طرح کا عامی فلسفہ تھا جو زیادہ تر حراں کے صابیوں کے توسط سے شیعہوں اور دوسرے فرقوں میں پہنچا اور جس نے بالآخر نہ صرف درباری حلقوں، بلکہ عام طور پر تعلیم یافتہ اور نیم تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد کثیر کو اپنا گرویدہ کر لیا۔ ارسطو (مگر "منطقیوں" کے ارسطو) کی تصانیف مثلاً علم حوادث الحجۃ، اس کی طرف منسوب رسالہ "السموات" و "العالم"، کتاب الطیر، کتاب النفس وغیرہ وغیرہ سے تفصیلی مطالب اخذ کئے گئے لیکن سارے فلسفہ کا مغز فیثاغورثی۔ فلاطونی۔ زینونی اور عمدتا آخر کے الکیما اور نجوم کے ماہروں کے خیالات سے بنا تھا چشیش اور حسن عقیدت کی انسانی صفات جو مخلوقات میں اسرار الہی کا مشاہدہ کرنا چاہتی ہیں انھوں نے ان علوم کی طرف اس سے کہیں زیادہ توجہ کی جتنا علی ضروریات کا تقاضا تھا کیونکہ یہ ضروریات تو صرف تقسیم میراث اور تجارت کے لئے کسی قدر حساب اور نماز کے اوقات کا تعین کرنے کیلئے ضروری ہی نہ تھیں بلکہ تمام دنیا سے علم حاصل کیا گیا۔ اس سے اس اصول کا پتہ چلتا ہے جسے مسعودی نے نہایت خوبی سے ان الفاظ میں ادا کیا ہے "اچھی چیز کے لئے تسلیم خم کرنا چاہئے۔ خواہ وہ دشمن کے پاس ہو یا دوست کے پاس" اور امیر المومنین علیؑ سے یہ قول منقول ہے "دنیا و نلم و دانش مؤمنوں کی کھوئی ہوئی پھیر ہے اُسے واپس لو خواہ کافروں ہی سے کیوں نہ ہو"۔

فلسفہ اسلام میں علوم ریاضی کا امام فیثاغورث ہے۔ یہ سچ ہے کہ یونانی عناصر کے ساتھ عہدی

بھی ملے جلے ہیں لیکن سب کچھ نو فیا غور ثی نقطہ نگاہ کے ماتحت ہے۔ چنانچہ کہا جاتا تھا کہ بغیر علوم ریاضی احساب اقلیدس، ہیئت اور موسیقی کی تحصیل کے کوئی شخص حکیم یا عالم طلب نہیں ہو سکتا۔ نظریہ عدد سے، جو علم مساحت سے بہتر سمجھا جاتا تھا کیونکہ وہ قوت مشاہدہ سے کم تعلق رکھتا ہے اور ذہن کو بقول ان لوگوں کے حقیقت اشیا سے قریب ترکر دیتا ہے، عجب عجب قسم کے گورکھ و صندے نبائے جاتے تھے۔ خدا بدیہی طور پر ایک کا عدد ہے جو ہر چیز کا مبداء ہے وہ خود عدد نہیں ہے لیکن تمام اعداد کی علت ہے لیکن فلسفہ فطرت کے ماہر چار کے عدد کو جو عناصر کا عدد ہے سب پر ترجیح دیتے تھے۔ کچھ دن کے بعد زمین و آسمان کی کوئی چیز ایسی نہیں تھی جو چار جھٹوڈا کر جلوں میں یا چار باب کے رسالوں میں نہ ہو۔

ریاضی سے آسانی ہیئت و نجوم تک قدم بڑھا۔ قدیم مشرقی نظام کو جس کا پتہ لگایا گیا تھا نبیؐ ہی کے زمانہ میں نشو و نما دیا گیا تھا لیکن نبیؐ عباس کے زمانہ میں اُس میں بہت ترقی ہوئی۔ اس سے بعض ایسے نظریات پیدا ہوئے جو تنزیل وحی کے خلاف تھے اور اس لئے علمائے دین انہیں کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے۔ مومن کی نظر صرف خدا اور عالم یا دنیا اور عقبی کے تعامل پر رہنا چاہئے لیکن نجومیوں کے نزدیک دو عالم تھے ایک سماوی اور ایک ارضی اور خدا اور عالم لاہوت ان دونوں کے ماورا۔ اب یہ اجرام سماوی اور تحت قمری اسٹیمار کے باہمی تعلق کے انداز تصور پر موقوف تھا کہ ان خیالات سے معقول علم ہیئت بتایا گیا یا علم نجوم۔ نجوم کے خطے بالکل آزاد صرف جذب نفوس تھے یعنی جب تک کہ علوم پر نظام بطلمیوسی کی حکومت تھی ایک جاہل کے لئے ان مہملات کا مضحکہ اڑانا سہل تھا لیکن ایک محقق عالم کے لئے ان کا رد کرنا مشکل تھا۔ اُس کے لئے تو یہ دنیا اور اُس کی زندگی آسانی قوتوں کا منظر آسانی نور کا پرتو، اور ابدی نور کی کرنوں کی صدائے بازگشت تھی۔ جو شخص ستاروں اور گردوں کی ارواح کی طرف تصور اور ارادہ منسوب کرتا تھا وہ انہیں قدرت الہی کا قائم مقام جانتا، یعنی اُن کی حرکت کو خیر و شر کی علت سمجھتا تھا اور اُن کے اجرام کے محل سے (جس کے ذریعے وہ ابدی قوانین کے مطابق دنیا کو متاثر کرتے تھے) ہموں والے واقعات معلوم کرتا تھا۔ بعض لوگ اس مجازی قدرت کے خواہ عقلی وجہ سے، خواہ ذیل کے ارسطاطیلیسی عقیدہ کی بنا پر قائل نہ تھے کہ اجرام سماوی خالص قوت

خیال رکھنے والی ارواح ہیں جو اور اک اور ارادہ اور اس لئے تمام محسوس تعینات سے بالاتر ہیں چنانچہ ان کا مبارک اثر مجموعی طور پر کائنات کی مہبودی کا ضامن ہے لیکن کبھی کسی انفرادی شخصیت یا انفسرادی واقعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔

سائنس کے مفید ان میں مسلمان علمائے وسیع ذخیرہ جمع کیا ہے لیکن جتنے علمی ترتیب و تدوین کہتے ہیں وہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ منفرد علوم میں، جتنے نشوونما کا ذکر یہاں نہیں کیا جاسکتا، روایات کی پابندی کی جاتی تھی۔ خدا کے علم و دانش اور قدرت کی (جو روح کائنات کی ایک قوت یا مظہر سمجھی جاتی تھی) کا رسانی ثابت کرنے کے لئے کیمیا بنانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ تعویذوں اور نقوش کے اثرات کا امتحان ہوتا تھا۔ انسانی اور حیوانی روح پر موسیقی کے اثر کی تحقیق کی جاتی تھی، قیافے کے متعلق مشاہدوں، علم خواب اور عالم رویا، تہائی اور پیشگوئی کے عجائبات کی تفسیر پر بھی توجہ تھی۔ قدرتی طور پر دلچسپی کا مرکز انسان کی ذات بحیثیت "کائنات مختصر" کے تھی۔ اسے عالم امکان کے عناصر اور قوی کا چارمچ سمجھا جاتا تھا۔ جمل انسان کا سب سے اہم حصہ روح سمجھی جاتی تھی۔ روح کائنات کے ساتھ اس کے تعلق اور اس کام کو دل میں ہو۔ نہ پر بھی بہت کچھ غور و فکر کیا گیا۔ بعض لوگ جالینوس کے پر و تھے لیکن بعض اس سے آگے بڑھ گئے تھے اور حواس خمسہ ظاہری کے مقابلہ میں حواس خمسہ باطنی کے قائل تھے۔ مع اور اسرار قدرت کے جتنے علم کی ابتداء اخونوس سائنس کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

یہ یہی بات ہے کہ ریاضی اور سائنس کی تحصیل میں مذہب کی تعلیم کو مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جاسکتا تھا تاہم عقلی علوم اپنے پیروں پر کھڑے ہوتے ہی ہمیشہ عقائد کے لئے خطرناک تھے۔ علم ہیئت کے ساتھ آسانی سے قدم عالم یعنی مادے کے غیر حادث اور ازل سے متحرک ہونے کا خیال منسلک ہو سکتا تھا اور اگر حرکت مادی قدیم مانی جائے تو ارضی تغیرات بھی قدیم ہیں۔ ان میں سے اکثر کی تعلیم ہے کہ فطرت کی تعلیم قدیم ہے، نوع انسان بھی قدیم ہے اور ایک دائرے میں گردش کیا کرتی ہے۔ دنیا میں کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی اور انسانوں کے تصورات اور خیالات کی بھی اور چیزوں کی طرح تکرار ہوا کرتی ہے۔ جن چیزوں کا کھنکا کرنا یا جاننا ممکن ہے وہ پہلے کبھی ضرور موجود تھیں اور پھر وجود میں آئیں گی۔

ان خیالات پر خوب بحث اور لعن طعن ہوئی لیکن علم کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔  
 فن طب النبتہ اس سے زیادہ مفید معلوم ہوتا تھا۔ اس کے قدروان ذی مرتبہ لوگ تھے (جس کی  
 وجہ ظاہر ہے) اس امر میں کہ خلفائے متعدد و اشخاص کو یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے لئے مقرر کیا، طب  
 کی قدر وانی کو کچھ کم و خل نہ تھا اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ریاضی اور سائنس کے مسائل اور  
 منطق کا اثر طب پر پڑا۔ قدیم طب کا رجحان اس طرف تھا کہ اُس جمہور متر پر جو بزرگوں کے وقت سے  
 چلی آتی تھی اور مجرب نسخوں پر عمل کرے۔ لیکن نویں صدی کی جدید سوسائٹی طبیب سے فلسفیانہ علم و  
 فضل کی طالب تھی اُس کے لئے ضروری تھا کہ وہ اغذیہ۔ لذائذ اور دواؤں کی ”طبیعیوں“ سے واقف  
 ہو جو جسم کی غلطوں کو جانتا ہو اور ستاروں کے اثرات کا علم تو لابد تھا۔ طبیب نجومی کا بھائی تھا اور اس سے  
 مرعوب رہا کرتا تھا کیونکہ اُس کے علم کا موضوع طبابت سے بہتر سمجھا جاتا تھا۔ اسے کیمیا گروں کے آگے زائد  
 ادب تہ کرنا اور ریاضی منطق کے اصول پر اپنے فن کا استعمال لازم تھا۔ نویں صدی کے لوگوں کے لئے  
 (جو علم کے پیچھے دیوانے تھے) یہ کافی نہیں تھا کہ انسان قیاس یعنی منطق پر اپنے خیال، عقیدہ اور کردار کی  
 بنیاد رکھے بلکہ وہ چاہتے تھے کہ علاج بھی قیاس کی رو سے کیا جائے موافق بالذہن (۸۲۲ تا ۸۴۷ء) کے  
 دربار میں اصول طب پر اسی طرح بحث ہوا کرتی تھی جیسے علم العقائد اور علم الفرائض پر۔ دریافت طب یہ  
 امر تھا کہ آیا جالینوس کی تصانیف کی سند سے طب کی بنیاد روایات۔ تجربہ اور عقل سے پرکھے ہوئے علم پر  
 ٹھہرتی ہے یا اس کا دار و مدار منطقی قیاس کے توسط سے ریاضی سائنس کے مسائل پر ہونا چاہئے۔ نویں  
 صدی کے فضلار اس فلسفہ فطرت کو جس کا یہاں سرسری طور پر ذکر کیا گیا ہے مذہبی علم کلام کے تقابل میں  
 مطلق فلسفہ کہا کرتے تھے اور فیثاغورثی کے لقب سے ملقب کرتے تھے۔ یہ فلسفہ دسویں صدی تک بھی  
 پہنچا اور اس کا اہم ترین نمائندہ مشہور و معروف طبیب (ذکر یا رازی) تھا (سال وفات ۹۲۳ یا ۹۲۲)  
 اس کی پیدائش رے میں ہوئی۔ اُس نے ابتدا میں ریاضی کی تعلیم پائی اور آگے جگر نہایت سرگرمی کے  
 ساتھ طب اور فلسفہ فطرت کی تحصیل کی۔ علم کلام کی طرف اُسے رغبت نہ تھی منطق وہ صرف ادل اناطیقا  
 کی ابوابی اشکال تک جانتا تھا۔ ایک عرصہ تک اُس نے اپنے وطن اور بغداد میں مستم شفا خانہ کے فرائض



انجام دئے۔ اُس کے بعد سفر کرتا رہا اور مختلف بادشاہوں کے دربار میں مقیم رہا۔ منجملہ اوروں کے وہ سامانی بادشاہ منصور بن ابیحق کے دربار میں بھی رہا تھا جس کے ہاں اُس نے ایک طب کی کتاب بھی معنون کی۔ رازی طبابت کے پیشہ کو اور اُس تعلیم کو جو اُس کے لئے ضروری ہے بہت وقیع سمجھتا ہے۔ کتابوں کی ہزار سالہ دانش کی قدر وہ کسی فرد کے تجربوں سے جو اُسے اپنے مختصر زمانہ حیات میں حاصل ہوئے زیادہ کرتا ہے لیکن ان تجربات کو بھی منطقیوں کے نتائج پر جو تجربہ کی کسوٹی پر نہ کسے جا چکے ہوں، ترجیح دیتا ہے۔ روح اور جسم کے تعلق کا تعین اُس کے نزدیک روح کرتی ہے جتنا تجرہ روح کے کیفیات اور امراض کا اندازہ صورت دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔ طبیب کو جسم کے ساتھ ساتھ روح کا معالج بھی ہونا چاہئے جتنا تجرہ اُس نے روحانی طب، ایک طرح کے روحی علم الاغذیہ کی تدوین کی۔ اس میں اس نے شرع اسلام کے احکام مثلاً شراب کی ممانعت وغیرہ کی پرواہ نہیں کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی عیش پرستی اُسے یاس مشرب بنادیا تھا کیونکہ اُس کے نزدیک دنیا میں بدی نیکی سے زیادہ ہے اور لذت الم کے نہ ہونے کا نام ہے۔

خواہ رازی۔ ارسطو اور جالینوس کی کتنی ہی قدر کرتا ہو ان کی تصانیف کے سمجھنے کی اُس نے کوئی خاص کوشش نہیں کی۔ وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ کیمیا بنانے میں مشغول رہتا تھا۔ کیمیا کو وہ ایک سچا فن سمجھتا تھا جو مادہ اولیٰ کے وجود پر مبنی ہے۔ جہاں تک فلسفیوں کی رسائی نہیں ہو سکی ہے اُس کا اعتقاد تھا کہ دنیا غورت۔ و عمیق اٹیس۔ ارسطو اور جالینوس نے بھی علم کیمیا کا استعمال کیا ہے۔ ارسطو طالیسی درس کے خلاف اُس کا عقیدہ تھا کہ جسم میں خود حرکت کی اصل موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر یہ خیال تسلیم کر لیا گیا ہوتا اور اس کی مزید نشوونما ہوتی تو یہ سائنس کے لئے بہت مفید ہوتا۔

رازی کی مافوق الطبیعیات کا مرکز وہ پرانے نظریات ہیں جنہیں اُس کے ہم عصر انکسار غورس۔ ابن قیس مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اُس کے نظام کی چوٹی پر پانچ اصول ہیں جو مادی حد تک قیام اصول ہیں خالق۔ عالمگیر روح۔ مادہ اولیٰ۔ مکان مطلق اور زمان مطلق یا انسانی دوران۔ یہ پانچ چیزیں حقیقی وجود رکھنے والے عالم کے ضروری تعینات ہیں۔ منفرد حیات ایک مادہ پر ولادت کرتے ہیں اور

مختلف محسوس اشیاء کی ترکیب مکان پر پھر وہ تغیرات جن کا ہمیں احساس ہوتا ہے، ہمیں زمانے کے امنے پر مجبور کرتی ہیں۔ جاندار سہیوں کے وجود سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ روح موجود ہے اور چونکہ جاندار سہیوں میں سے بعض کو عقل عطا ہوئی ہے یعنی ان میں یہ صلاحیت ہے کہ فنون کو معراج کمال پر پہنچائیں۔ ہم مجبور ہوتے ہیں کہ ایک عاقل و دانا خالق پر ایمان لائیں جس کی عقل نے ہر چیز کی بہترین ترتیب اور تنظیم کی ہے۔ چنانچہ باوجود اپنے پانچ اصول کے قدیم ہونے کے رازی خالق کا ذکر کرتا ہے اور آفرینش کی تاریخ بھی بیان کرتا ہے یعنی پہلے ایک بسیط خالص روح کا نور پیدا کیا گیا۔ یہ ارواح کا مادہ تھا جو نور اس بسیط معقول جوہر میں۔ یہ مادہ نور یا عالم بالا جہاں سے کہ رو میں نازل ہوئی ہیں عقل یا ایزدی نور انور بھی نکلتا ہے۔ نور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی کی خدمت کے لئے (نفس یا روح حیوانی پیدا ہوئی لیکن بسیط ذہنی نور کے ساتھ ساتھ ابتدا ہی سے ایک مرکب بھی موجود تھا۔ یہ جم ہے جس کے سایہ سے چار طبیعتیں خشکی۔ گرمی۔ سردی نمودار ہوئیں۔ بھران چار طبیعتوں سے تمام اجسام ارضی اور اجرام سماوی بنے لیکن یہ سب نازل سے ہو رہا ہے اور اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیونکہ خدا کبھی بغیر فعالی کے نہ تھا۔

رازی کو دو فریقوں سے مناظرہ کرنا پڑا۔ وہ ایک طرف تو اسلامی توحید سے دست و گریباں تھا جو کسی قدیم روح۔ مادہ یا مکان کی روادار نہیں۔ اور دوسری طرف دہریہ نظام سے برسرِ پیکار تھا جو کسی خالق عالم کو نہیں مانتا۔ یہ نظام جس کا ذکر مسلم مصنفین (ظاہر ہے کہ قرار واقعی حقارت کے ساتھ) اکثر کرتے ہیں۔ اگرچہ سبت سے نمائندے رکھتا تھا لیکن ان میں سے کسی کو کوئی اہمیت حاصل نہیں تھی۔ دہریوں کو مادہ پرست و عیش پرست، خدا کا منکر، تاسخ کا قائل کہا جاتا ہے لیکن ان کی تعلیم تفصیل کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ بہر حال دہریوں کو اس کی ضرورت نہ تھی کہ تمام موجودات کا وجود ایک اصل سے ہونا ثابت کریں جو ذات کے لحاظ سے روحانی۔ غیر مادی اور فعل کے اعتبار سے خلاق ہے اور اسلامی فلسفہ اور علم العقائد میں خفیف حد تک بھی مصالحت ہونے کے لئے اسی چیز کی ضرورت تھی۔ اس کے لئے فلسفہ فطرت موزوں نہ تھا کیونکہ اسے فطرت کے کثرت اساد اور اکثر متضاد مظاہر سے زیادہ

پچھپی تھی بر نسبت تمام اشیاء کی واحد اصل کے لیکن نو فلاطونی اور سطا طالیسیت جس کے منطقی مافوق  
الطبعی غور و فکر کی غرض یہ تھی کہ موجودات کا وجود ایک اعلیٰ ترین ذات سے ثابت کیا جائے یا تمام اشیاء کا  
ایک برترین جوہر فعال پیدا ہونا دکھایا جائے اس مقصد کے لئے بہتر تھی۔  
تاہم قبل اس کے کہ ہم اس انداز خیال کی طرف جن لوگوں ہی صدی سے نمودار ہونا شروع ہو گیا تھا  
روح کرس ہیں ایک اور کوشش کا ذکر کرنا ہے جو عالم العقائد کو فلسفہ فطرت کے ساتھ سمو کر فلسفہ مذہب بنانے  
کے لئے کی گئی۔

## ۲۔ بصرہ کے اخوان الصفا

مشرق میں جہاں ہر مذہب سلطنت کے اندر ایک اور سلطنت بنایا کرتا تھا سیاسی پارٹیوں کو اپنے  
اراکین پیدا کرتے کے لئے ایک مذہبی فرقہ کی صورت اختیار کرنی پڑتی تھی۔ اصولاً تو اسلام انسانوں میں کسی قسم  
کے امتیاز کسی طرح کی ذات پات یا مراتب کو تسلیم نہیں کرتا تھا لیکن دولت اور تعلیم کا سبب کہیں ایک  
بھی اثر ہوتا ہے چنانچہ ان کے اثر سے ایمان کے مدارج اور علم کے مراتب مقرر ہوتے گئے جن کے لحاظ سے  
جامعت یا پارٹی کی تقسیم ہوتی تھی چنانچہ مخفی جامعیں قائم ہوئیں جن کے مختلف مدارج ہوتے تھے۔ سب  
سے اعلیٰ مرتبہ کی جامعیت کی ایک پوشیدہ تعلیم تھی جس کا سبب براہِ وحدہ فوئیا غور و فی فلسفہ فطرت سے  
ماخوذ تھا۔ یہ لوگ اپنے مقصد یعنی سیاسی قوت کے حاصل کرنے کے لئے ہر وسیلہ کو جائز سمجھتے تھے۔ محرم راہ  
لوگوں کے سامنے قرآن کی تفسیر شافی حیثیت سے کی جاتی تھی۔ اگرچہ یہ مخفی دانش ان لوگوں کی طرف  
منسوب کی جاتی تھی جن کے نام انجیل یا قرآن میں موجود ہیں لیکن اصل میں اس کے پردہ میں تنوینی فلسفی تھے  
فلسفہ کا کاپالیٹ کر کے اسے سیاسی اساطیر بنا دیا گیا۔ وہ علوی اور ولاح جو حکماء کے نزدیک ثوابت و بیار  
میں موجود تھیں ان کا جسم سیاست حاضرہ میں انسانی ذاتیں بن گئیں جن کا مذہبی فرض یہ قرار دیا گیا کہ وہ  
ایک ارضی سلطنت کے قیام میں مدد دیں جس کی بناءً عدل پر ہو۔ ان جماعتوں کا جن کے یہ مقاصد تھے

بہاری صدی کی ان آئینوں سے مقابلہ ہو سکتا ہے جو محدود ذہنی آزادی رکھنے والے ملکوں میں قائم ہوا کرتی تھیں اور جن کا خاتمہ مان کیو کا مشرب تھا۔

ایسی ایک تحریک کا بانی نویں صدی کے نصف آخر میں قرطبہ فرقة کا سرور عبداللہ ابن ممینون تھا۔ یہ ایک ایرانی طبیب معالج چشم تھا جس نے فلسفیان فطرت کے حلقہ درس میں تعلیم پائی تھی اُسے یہ سلیقہ حاصل تھا کہ خوش اعتقاد اور آزاد خیال لوگوں کو ایک ہی رشتہ میں مربوط کر کے سلطنت عباسیہ کے اندام کی کوشش کرے۔ کوئی اُسے شیعہ باز سمجھتا تھا اور کوئی مقدس زائد یا فلسفی۔ کہا جاتا تھا کہ اُس کا رنگ سپید اس لئے ہے کہ اُس کا مذہب اُس خالص نور کا عقیدہ ہے جس تک روجوں کو ارضی تنازع کے بعد معراج یلگی جہم کو ذلیل اور مادی چیزوں کو حقیر سمجھنے اور اہل جماعت میں اہلک کے مشترک ہونے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اسی طرح اس بات کی تلقین ہوتی تھی کہ ہر ممبر دل و جان جماعت کا مہر ہے اور اپنے سے برتر ممبروں کی اطاعت کرے (کیونکہ جماعت میں مختلف مدارج تھے۔ خدا۔ عقل۔ نفس۔ مکان اور زبان کے سلسلہ مراتب کے لحاظ سے تاریخ عالم میں اور جماعت کے نظام میں تنزیل وحی کے مختلف درجے سمجھے جاتے تھے)۔

قرطبہ فرقة کی جدوجہد کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے۔ یہیں دسویں صدی کے نصف آخر میں بصرہ میں ایک چھوٹی سی جماعت ملتی ہے جس میں چار مدارج تھے۔ معلوم نہیں اس برادری کو اپنی نصیب العین تقسیم کو علی طور پر جاری کرنے میں کہاں تک کامیابی ہوئی۔ ابتدائی درجہ پندرہ سے تیس سال تک کی نوجوانوں کا تھا جن کی تہذیب نفس قانون فطرت کے مطابق کی جاتی تھی۔ بحیثیت شاگردوں کے اُن پر اپنے استادوں کی پوری اطاعت واجب تھی پھر تیس سے چالیس سال تک ا کے لوگوں کو دنیا داری کی تعلیم دی جاتی تھی اور انھیں اشیاء کا مجازی علم حاصل ہوتا تھا۔ تیسرے درجہ (۴۰ سال سے ۵۰ سال تک کی عمر) میں عالم کے الہی قانون سے کما حقہ واقفیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ پیروں کا مرتبہ تھا آخر کار سب سے اعلیٰ درجہ میں جبکہ انسان کی عمر پچاس سے تجاوز کر جاتی تھی تو اُسے فرشتوں کی طرح اشیاء کی اصل حقیقت کا عرفان حاصل ہوتا تھا۔ کہا جاتا تھا کہ اُس وقت انسان فطرت۔ درس اور شرع سے بالا

مہتا ہے۔

ان برادر یوں کی بدولت اُس زمانہ کے علوم کی وجہ بدرجہ ترقی کرنے والی قاموس ہم تک پہنچی ہے یہ کیا دن (ابتدائیں شاید سچا پس) مضامین پیش ہے جو مطلب کے لحاظ سے مختلف اور مختلف لوگوں کی تصنیف ہیں چنانچہ مولفوں یا مدیروں کو سب میں اتحاد اور تطابق پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی لیکن پھر بھی عام طور پر اس مکمل میں انتخابی غنا سلط کا رنگ پایا جاتا ہے جو فلسفہ فطرت پر مبنی ہے اور سیاسی بنیاد رکھتا ہے۔ اُس کی عبارت ریاضی کے مباحث سے جنہیں سہدوں اور حرفوں کی طلسم بندی کی گئی ہے شروع ہوتی ہے۔ اور منطق و طبیعیات سے گذرتی ہوئی (مگر چہرہ کو روح اور اُس کے قوی پر محمول کرتے ہوئے) آخر میں صوفیانہ سحرانہ انداز سے عرفان الہی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔ اس میں اول سے آخر تک ایک مظلوم فرقہ کی فریاد کا رنگ ہے اور سیاسی پہلو صاف نمایاں ہے۔ ہمیں اب بھی سمجھنا بہت اندازہ ہو سکتا ہے اُن مصائب اور مظالم کا جن کا نشانہ مکمل نگار یا اُن کے پیشرو تھے، اُن امیدوں کا جو یہ لوگ رکھتے تھے اور اُس صبر کا جسکی یقین کرتے تھے وہ اس روحانی فلسفہ سے تسکین اور نجات کے طالب تھے یہ ان کا مذہب تھا۔ برادری والوں کو مرتے دم تک وفادار رہنے کی تاکید تھی کیونکہ دوسروں کی بھلائی کے لئے جان دینا ہی سچا جہاد ہے۔ اس زندگی کے مقدس سفر میں (جیسے وہ حج سے تشبیہ دیتے تھے) ہر شخص کو مع اپنے پورے قوشہ کے دوسرے کی مدد کرنا چاہئے۔ میروں کو اپنے مادی اموال اور دانشمندیوں کو اپنی روحانی دولت میں سے دوسروں کو حصہ دینا چاہئے۔ پھر بھی علم جس حیثیت سے کہ وہ قاموس میں موجود ہے، زیادہ تر اعلیٰ درجہ کے محرم راز لوگوں کے لئے مخصوص کر دیا گیا تھا۔

لیکن جہاں تک پہنچا ہے بصیرہ کے اخوان الصفا اور ان کی بغداد والی شاخ کے مہر اپنی زندگی امن و امان کے ساتھ بسر کرتے تھے۔ اس برادری والوں کو قرامطہ سے غالباً وہی نسبت تھی جو امر و امان حامیان بتسمہ کو شاہ بیت المقدس کے مخالفان بتسمہ سے تھی۔

متاخرین میں سے اخوان الصفا کے اراکین اور معالِم کے یقین کی حیثیت سے ہمیں حسب ذیل

لوگوں کا نام ملتا ہے۔ ابولیمان۔ محمد بن مفضل البیہقی جو المقدسی بھی کہلاتا ہے، ابوالحسن علی ابن ہارون ابو نجاشی، محمد بن احمد النضر جو ری العوفی اور زید ابن رفاعہ۔ ان لوگوں کی جدوجہد کے زمانہ میں اپنی دنیوی طاقت شیعہ فاندان آل بویہ کی طرف منتقل کر چکی تھی (۶۹۳ء)۔ غالباً اس واقعہ سے معلم کی اشاعت میں آسانی ہوئی کیونکہ اس میں شیعوں اور معتزلہ کے تعلیمات اور فلسفہ کے مسائل کو ملا کر ایک عام پسند نظام بنایا گیا تھا۔

اخوان الصفا خود اپنی زبان سے انتحاشیت کا اعتراف کرتے ہیں وہ تمام اقوام و مذاہب کی دانش جمع کرنا چاہتے تھے۔ نوح اور ابراہیم، سقراط اور افلاطون، ارسطو اور عیسیٰ، علی اور محمد ان کے پیغمبر ہیں۔ سقراط، مسیح اور ان کے حواریں اور پیردان علی کا احترام اس حیثیت سے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے عقلیت کے عقیدہ کی حمایت میں شہید ہوئے۔ وہ کہتے تھے کہ شرع اپنے لغوی احکام کے اعتبار سے عوام کے لئے اچھی چیز ہے۔ یہ ایک دوا ہے کمزور اور مریض روحوں کے لئے؛ لیکن قوی نفوس کے لئے فلسفیانہ خیالات ہیں جسم موت کا مندر ہے۔ موت کے معنی میں خالص روحانی زندگی کے لئے دوبارہ جی اٹھنا۔ یہ ان لوگوں کے لئے ہے جو اپنی زندگی میں فلسفیانہ خیالات کی بدولت بے فکری کی نیند اور خواب غفلت سے بیدار ہو جاتے ہیں۔ ہمیدہ کھوار کے ساتھ ہمد شہزادہ کی یونانی، ہیرودی، عیسائی اور ایرانی یا ہندوستانی اصل کی قصہ کہانی سے ان مطالب کو اور بھی زور دار بنایا گیا ہے۔ تمام فانی چیزیں محض مثالی وجود رکھتی ہیں۔ اذعاناً مذہب اور عقائد خیالات کی شکستہ عمارتوں کی بنیاد پر ایک روحانی فلسفہ کی عمارت کھڑی کر دی گئی ہے جو بنی نوع انسان کے تمام علم و کمال کا اہاں تک کہ وہ اخوان الصفا کے دائرہ نظر میں ہے، احصاء کرتی ہے۔ ان کے فلسفہ کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک انسان کے لئے ممکن ہے اس کی روح خدا کی مائل ہو جائے۔

دوران تحریر میں، ایسے وجوہے جیسا کہ سوار نہیں، اخوان الصفا کے خیالات کا شیعانہ پہلو کسی قدر دھما ہوا جاتا ہے لیکن انسانی سوسائٹی اور اذعاناً مذہب کی تنقید سب سے زیادہ بے رحمی سے انہوں نے کتاب الانسان والحيوان میں کی ہے، جہاں وہ جانوروں کی آڑ میں وہ باتیں کہہ جاتے

ہیں جیکے کہنے میں انسانوں کو پس و پیش ہوتا ہے۔ ان لوگوں کی انتخابی سیرت اور تبعاً تعدہ تقسیم الجواب کے سبب سے ان کے فلسفہ کا بیان یک آئنگی کے ساتھ شکل ہے تاہم ذیل میں ہم سب سے اہم باتوں کو ایک سلسلہ میں لاتے ہیں (اگرچہ اس میں کہیں کہیں ربط کا رشتہ کسیتھڈر ڈھیلا ہے)۔

یہ قول معلم نگاروں کے انسان کی جدوجہد کی دو قسمیں ہیں علوم اور فنون۔ علم کہتے ہیں موضوع خیال کی "صورت" کو جو عالم کی روح (عقل) میں موجود ہوتی ہے یعنی مادہ کے حقیقی عنصر کا عکس لطافت اور روحانیت میں برتر وجود۔ بخلاف اس کے فن نام ہے "صورت" کے صنائع کے دل سے نکل کر مادہ میں ظہور پذیر ہونے کا۔ علم طالب کے دل میں بالقوۃ موجود ہوتا ہے لیکن اُس کے فعل میں آنے کے لئے اسے استاد کی تعلیمی درکار ہے جس کے ذہن میں علم حقیقت کی حیثیت سے موجود ہو۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ استاد اوّل کو علم کہاں سے ملا۔ اخوان الصفا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ کے قول کے مطابق تو انسان نے غور و فکر سے حاصل کیا ہے اور علماء دین کہتے ہیں کہ وحی کے ذریعہ سے اُترا ہے لیکن ہمارے نزدیک علم حاصل کرنے کے مختلف طریقے یا وسیلے ہیں چونکہ نفس طبعاً جسم اور عقلی دنیا کے درمیان واقع ہے اس لئے قدرتی طور پر علم کے تین منبع ہیں نفس امارت چیزوں کا علم جو اس کے ماتحت ہیں جو اس کے ذریعہ اُن کا جو اُس سے مافوق ہیں منطقی استنباط سے اور خود اپنا عقلی ملاحظہ یا ملاحظہ سلسلہ مشاہدہ سے حاصل کرتا ہے۔ خود اپنی ذات کا علم سب سے زیادہ یقینی اور قابل ترجیح ہے۔ جب علم انسانی اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو اُسے اپنے ہمارے محدود دماغ کا احساس ہوتا ہے۔ اس لئے قدم و عدوت عالم کے مسائل پر ایک دم سے غور کرنا نہیں شروع کر دینا چاہئے بلکہ پہلے سادہ تر مسائل کے حل کرنے کی مشق کرنا چاہئے۔ صرف ترک دنیا اور عمل نیک کے ذریعے نفس بند ریج اعلیٰ ترین ذات کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ علوم دنیا میں سے علم اللسان، شاعری، تاریخ اور علم دین و علم العقائد کی تعلیم کے بعد فلسفیانہ تعلیم کی استبداد یا غی سے ہونا چاہئے۔ یہ علوم زیادہ تر توفیہ غورشی شہیدی انداز میں بیان کئے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کو اس موقع پر اس بات سے بڑی مدد ملی کہ عربی حروف تہجی کی تہذیب ہے بجائے واقعات سے بحث کرنے کے تمام علوم میں اول سے آخر تک فطری قیاس

اور عددی تناسب کا خیالی طلسم بنایا گیا ہے۔ علم حساب اعداد کی تحقیق بحقیقت اعداد نہیں کرتا بلکہ ان کی تاسیس سے بحث کرتا ہے بجائے اس کے کہ مظاہر کے شمار کا ذریعہ عدد کو بنا یا جائے اشیاء کی تعبیر نظام اعداد سے کی جاتی ہے۔ نظریہ اعداد حکمت الہی ہے جو اشیاء سے مافوق ہے کیونکہ اشیاء اعداد کی نقل میں بنائی گئی ہیں۔ تمام چیزیں جو وجود رکھتی ہیں یا خیال کی جاسکتی ہیں ان سب کی اصل مطلق ایک کا عدد ہے اس لئے علم الاعداد سارے فلسفہ کی ابتدا میں وسط میں اور آخر میں ہے جامیٹری اور اُس کے مشاہدہ میں آنے والی اشکال اس کام میں آتی ہیں کہ تبدیلیوں کے لئے سمجھنے میں آسانی پیدا کریں لیکن اصلی اور سچا علم حساب ہے تاہم جامیٹری کی تعلیم بھی دو حصوں میں ہوتی ہے محسوس جامیٹری جس کے موضوع خطوط سطحات اور اجسام ہیں اور خالص یا معقول جامیٹری جس میں اشیاء کے حجم یا خاص طول عرض اور عمق کی بحث ہوتی ہے۔ مقصد جامیٹری اور حساب دونوں کا یہ ہے کہ روح کو محسوسات سے ہٹا کر معقولات کی طرف متوجہ کیا جائے۔

اُس کے بعد وہ ہیں ستاروں کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ علم نجوم میں قاموس نگار ہمارے سامنے انتہا سے زیادہ عجیب و غریب ایک حد تک متضاد تعلیم پیش کرتے ہیں اور ان سے اس کے سوا اور کچھ توقع بھی نہیں ہو سکتی تھی۔ اول سے آخر تک یہ یقین موجود ہے کہ ستارے نہ صرف مہرے والے واقعات بتا دیتے ہیں بلکہ دنیا کے تمام واقعات پر ان کا بلا واسطہ اثر بھی پڑتا ہے۔ مشتری، زہرہ اور شمس کا اثر سعد ہے بخلاف اس کے زحل، مریخ اور قمر کا نحس ہے۔ عطارد کے خواص میں سعادت اور نحس متخلوط ہیں۔ عطارد علوم کا مالک ہے۔ ہمارا علم اسی کی بدولت ہے اور نیک و بد دونوں کا جبارح ہے۔ ہر اور سیارہ بھی اسی طرح اپنی تاثیر کا دائرہ رکھتا ہے اور اگر انسان قبل از وقت نہ مر جائے تو یکے بعد دیگرے اپنی زندگی میں تمام اجرام سماوی کے اثرات محسوس کرتا ہے۔ قرآن کے جسم کے نشوونما کا کفیل ہے عطارد اُس کے ذہن کی تربیت کرتا ہے۔ اس کے بعد اُس پر زہرہ کی حکومت ہوتی ہے۔ شمس اُسے بال بچے، دولت یا حکومت دیتا ہے۔ مریخ خیرات اور محبت۔ پھر وہ مشتری کے سایہ میں نہ ہی ریاضت کے ذریعے سفر آخرت کی تیاری کرتا ہے اور زحل کی تاثیر سے اُسے دائمی سکونت حاصل ہوتا ہے لیکن سب سے



سے لوگ کافی عرصہ تک زندہ نہیں رہتے یا اس قابل نہیں ہوتے کہ اپنے قدرتی نفاذ کا ایک سلسلہ میں بلا غل  
نشو و نما ہوئے دیں۔ اس لئے خدا نے اپنے فضل سے ان پر پیروں کو نازل کیا ہے جن کی تعلیم پر عمل کے  
انسان باوجود موافق حالات کے اپنے نفس کی تکمیل کر سکتا ہے۔

معلم نگاروں کے نزدیک منطق ریاضی سے ملتا جلتا علم ہے یعنی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول  
کی طرف لیجاتی ہے اُسی طرح منطق بھی طبیعیات اور مافوق الطبیعیات کے درمیان میں اپنا عمل رکھتی ہے۔  
طبیعیات کا موضوع اجسام ہیں منطق کا خالص ارواح۔ منطق میں ارواح کے تصورات اور اجسام کے  
ادراکات، جو ہمارے نفس میں ہوتے ہیں دونوں کی نسبت ہوتی ہے۔ "اہم منطق کا درجہ اہمیت اور  
جامعیت کے لحاظ سے ریاضی کے بعد ہے کیونکہ ریاضی "مہم" ایک پہنچنے کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی عین  
ذات ہے بخلاف اس کے منطق جو عقلی تصورات پر مبنی ہے جسم اور عقل کے درمیان محض ایک واسطہ ہے  
اشیاء کا تعین اعداد کے لحاظ سے ہوتا ہے لیکن ہمارے ادراکات اور تصورات کا اشارے کے لحاظ سے۔

افوان الصفا کے منطقی خیالات فروریوس کے دیباچہ اور ارسطو کے قاطیغوریاں۔ یاری رینیا آپلا  
انالوطیقا سے تعلق رکھتے ہیں نئی باتیں ان میں کوئی نہیں ہے یا اس میں بھی تو سب کم۔

فروریوس کے بانج الفاظ میں ایک چھ لفظ فرو کا اضافہ غالباً مناسب کے لحاظ سے کر دیا گیا ہے  
ان میں سے تین جنس النوع اور فرد خارجی کہلاتے ہیں اور بقیہ تین فصل تخصیص اور غرض تصوری  
تعینات کے نام سے موسوم ہیں۔ البواب جنس کے تصورات ہیں جن میں سے پہلی جوہر اور باقی انواع  
کو ظاہر کرتی ہیں۔ علاوہ اس کے تصورات کا پورا نظام انہیں انواع میں تقسیم کر کے تیار کیا گیا ہے۔ علاوہ تقسیم  
کے تین اور منطقی منہاج ہیں تحلیل، تعریف اور استنباط۔ تحلیل متبدلیوں کا منہاج ہے کیونکہ اس سے مفرد  
اشیاء کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ باریک منہاج جس سے کم ہم معقولات پر دسترس پا سکتے ہیں  
تعریف ہے۔ اس پر انواع اور تیسرے منہاج استنباط پر اجناس کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

اشیاء کے وجود کا علم ہمیں جو اس کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن حقیقت اشیا کا غور و فکر کے ذریعہ  
سے۔ جو اس سے ہم جو کچھ علم حاصل کرتے ہیں وہ خود فنا تہی کی طرح مبت کم ہیں۔ اس سے اہم تر عقلی علم

ہے جسے الفاظ سے تشبیہ دی جاسکتی ہے لیکن اہم ترین ان اصولوں سے مستنبط کئے ہوئے تصدیقات میں جنہیں ذہن انسانی خود حاصل کرتا ہے یا دوسری جگہ سے لیکر اپنا بنا لیتا ہے نہ کہ وہ علم جو اسے فطرت سے یا وحی الہی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تمام عالم کا وجود خدا کی ذات سے، جو اعلیٰ ترین وجود ہے جو تمام اختلافات اور ہر طرح کے تقابل سے بیاں تک کہ جسم اور روح کے تقابل سے بھی بالاتر ہے، بذریعہ صدور کے قرار دیا جاتا ہے۔ اگر نتیجے میں کہیں آفرینش کا ذکر آگیا ہے تو اسے محض مذہبی اصطلاحات کی رعایت سمجھنا چاہئے۔ ہستیوں کی ترتیب اس طرح کی جاتی ہے (۱) عقل فعال (۲) عقل متفعل یا روح مطلق (۳) مادہ اول (۴) طبیعت فعال روح مطلق کی ایک قوت (۵) جسم مطلق جسے مادہ ثانی بھی کہتے ہیں (۶) کرات مساوی کا عالم (۷) تحت قمری دنیا کے عناصر (۸) ان عناصر سے مرکب معدنیات، نباتات اور حیوانات۔ یہ آٹھ ہستیاں خدائے واحد مطلق کو، جو ہر چیز میں اور ہر چیز کے ساتھ ہے، اظہار اعداد اولی کے مساوی کو اصلی ہستیوں کا شمار پورا کرتی ہیں۔

عقل، روح، مادہ اولیٰ بسیط ہیں لیکن جسم سے مرکب ہستیوں کی سرحد شروع ہو جاتی ہے۔ بیاں ہر چیز یا تو ہولی ہے یا صورت۔ جوہر ہے یا عرض۔ اول جوہر ہولی اور صورت ہیں اول اعراض یا خواص مکان، حرکت اور زمانہ ہے جنہیں اخوان الصفا کے اصول کی تباہی صد اور نور کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ مادہ واحد ہے۔ کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتا ہے جوہر کو تعمیری مادی اور عرض کو مصوریہ یا عقلی صورت بھی کہتے ہیں۔ قاموس اپنا منشاء وضاحت کے ساتھ نہیں ظاہر کرتی۔ البتہ یہ ہے کہ یہ جوہریت "خاص" سے زیادہ "عام" میں تلاش کرتی ہے اور ہولی پر صورت کو ترجیح دیتی ہے۔ جوہری صورت مادہ میں مقید ہونے سے اس طرح جھکتی ہے جیسے کوئی پیکر خالی۔ صور مادے کے ادنیٰ عالم میں آقاؤں کی طرح جدھر جی جاتا ہے گھومتے ہیں۔ ہولے اور صورت میں کسی اندرونی علاقہ کا نشان تک نہیں ملتا (۱) صرف خیال میں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہو سکتے ہیں۔

اس سے اخوان الصفا کی تاریخ فطرت کا بھی ایک خاکہ کھینچ جاتا ہے۔ لوگوں نے انھیں دسویں صدی کے پیروان ڈارون کہا ہے۔ اس سے بڑھکر غلط کوئی بات نہیں ہو سکتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قافوس نگاروں کے نزدیک فطرت کے مختلف طبقات ہیں۔ ایک اوپر کی طرف چڑھنے والا مربوط سلسلہ موجود ہے لیکن اس علاقہ کا تعین جسم کی ساخت کے اعتبار سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ اندرونی صورت یا جوہر روح کے اعتبار سے۔ صورت پیرا سر طریقہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف اور اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اس میں یہ تبدیلیاں نہ اندرونی قوانین کے مطابق ہوتی ہیں اور نہ خارجی اشیاء سے مطابقت کے لحاظ سے بلکہ ستاروں کی تاثیر سے اور کم سے کم انسانوں کے بیاں نظری اور علیٰ حد و جہد کی بنا پر آج کل کی اصطلاح میں ارتقاء کی تاریخ بیان کرنا اخوان الصفا کے ارادے سے بہت بعید تھا مثلاً وہ صاف الفاظ میں اس پر زور دیتے ہیں کہ بہ نسبت تبدل کے گھوڑا اور باقی انسان سے زیادہ مشابہ ہیں حالانکہ حیوانی ساخت تبدیل ہی کی انسان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ ان کے نظام میں جسم محض ایک ضمنی چیز ہے۔ جسم کی موت کے معنی ہیں روح کی ولادت۔ صرف روح فعال ہستی ہے جو اپنے لئے جسم پیدا کرتی ہے۔

اس طرح سے اخوان الصفا کا فلسفہ فطرت نفسیات سے جانتا ہے۔ یہاں ہم صرف روح انسانی و نفس کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہ ”سمہ“ کا مرکز ہے جس طرح عالم انسان اکبر ہے، اُسی طرح انسان عالم اصغر ہے۔

انسانی نفس کا صدور روح عالم سے ہوا ہے اور تمام افراد کی رو میں ملکر ایک جوہر بنائی ہیں جسے انسان مطلق یا روح انسانیت کہہ سکتے ہیں لیکن ہر ایک روح مادے میں پوشیدہ ہے اور تبدیل و تغیر مادی بنتی ہے۔ اس کام کے لئے اس میں بہت سی طاقتیں اور قویٰ موجود ہیں۔ ان میں سے نظری قویٰ سب سے برتر ہیں کیونکہ علم ہی روح کی جان ہے۔

بچہ کا نفس ابتدا میں مثل ایک سادہ ورق کے ہوتا ہے جو ادراک۔ حواس خمسہ اُسے پہنچاتے ہیں اُس کا تصور دماغ کے سامنے کے حصہ میں کیا جاتا ہے۔ نیچے کے حصہ میں اُس پر حکم لگایا جاتا ہے اور نیچے

کے حصہ میں وہ محفوظ کر لیا جاتا ہے۔ اُس کے بعد قوتِ ناطقہ اور فنِ تحریر کے ذریعہ سے، جنہیں ملا کر باطنی حواس کی تعداد پانچ ہو جاتی ہے وہ مضمون جبکہ تصور کیا گیا تھا حقیقت کا لباس پہنتا ہے۔

حواس ظاہری میں سے سامعہ باصرہ پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ مؤخر الذکر جو موجود لمحہ کا غلام ہے صرف اسی چیز سے تعلق رکھتا ہے جو حواس کے سامنے موجود ہے بخلاف اس کے سامعہ گذری ہوئی چیز کا بھی حامل ہے۔ اور کراتِ سہادی کی ہم آہنگی کا حصہ رکھتا ہے۔ سامعہ اور باصرہ مگر حواس عقلی بناتے ہیں جن کی جدوجہد زمانہ کی قید سے آزاد ہے۔

درآئنا لیکہ حواس ظاہری انسان اور حیوان میں مشترک ہیں۔ قوت فیصلہ نطق اور عمل میں مخصوص انسانی عقل کا اظہار ہوتا ہے یہ نیک و بد میں امتیاز کرتی ہے اور اسی کے احکام کے مطابق قوت ارادی فیصلہ کرتی ہے لیکن نطق روح کی علمی زندگی کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کوئی مطلب جبکہ اظہار کسی زبان کے کسی لفظ سے نہیں ہو سکتا وہ سرے سے موضوع خیال ہی نہیں ہو سکتا۔ لفظ خیال کا جسم ہے اور بے اس کے خیال کا وجود ناممکن ہے۔

لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ معنی اور لفظ کا تعلق انھوں انصاف کے اور خیالات سے کیسے مطابق ہو سکتا ہے۔ اپنے اعلیٰ درجہ پر پہنچ کر انھوں انصاف کی تعلیم فلسفہ مذہب بن جاتی ہے۔ اُن کا مقصد علم اور زندگی فلسفہ اور عقیدہ میں مطابقت دکھانا ہے۔ اس معاملہ میں انسانوں میں بہت اختلاف ہے معمولی آدمیوں کو ظاہری نماز کی ضرورت ہے لیکن جس طرح معمولی انسانوں کی روح حیوانات اور نباتات کی روح سے افضل ہے اُسی طرح فلسفی اور پیمبر کی روح اُن کی روح سے افضل ہے۔ خالص فرشتوں کی روح بھی اسی زمرہ میں ہے۔ اعلیٰ مدارج پر پہنچ کر روح عوام الناس کے ادنیٰ مذہب سے اور اُن کے محسوس تصورات اور رسم و رواج سے بھی بالا ہو جاتی ہے۔

انھوں انصاف مذہب عیسوی اور زردشتی کو زیادہ مکمل وحی سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ محمد ایک صحرا نشین جاہل قوم پر نازل کئے گئے تھے جس کے ذہن میں نہ تو دنیا کے حسن و جمال کا اور نہ آخرت کی روحانی سیرت کا صحیح تصور تھا۔ قرآن کے حد درجہ محسوس اصطلاحات کی، جو اُس قوم کی سمجھ کے

انداز سے اختیار کئے گئے تھے، اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو روحانی تادیل کرنا چاہئے۔

لیکن اور قوموں کے مذاہب میں بھی خالص حقیقت نہیں ہے۔ ان سب سے بالا ایک عقلی عقیدہ ہے جسکو اخوان الصفا فوق الطبیعی پہلو سے ثابت بھی کرنا چاہتے ہیں وہ خدا اور اُس کے اولین مخلوق عقل فعال کے درمیان چہیت برسخ کے ایک قانون کائنات، ناموس الہی کو رکھتے ہیں۔ یہ ایک رحیم خالق کا فیض عام ہے جسے کسی کی بدی منظور نہیں ہے۔ تبار خدا۔ دوزخ کے عذاب وغیرہ ایسے عقائد کو اخوان الصفا خلاف عقل قرار دیتے ہیں۔ ان عقائد سے روح کو تکلیف ہوتی ہے۔ جاہل گستاخ روح کے لئے اسی زندگی میں اُس کا جسم دوزخ ہے بہ خلاف اس کے بازخواست کے معنی میں جسم اور روح کی مفارقت اور قیامت کی عظیم بازخواست روح مطلق سے جدا ہو کر خدا کی طرف رجوع کا نام ہے۔ تمام مذاہب کا مقصد خدا تک پہنچنا ہے۔

اخوان الصفا کا علم الاخلاق راہبانہ روحانی رنگ رکھتا ہے۔ اگرچہ یہاں بھی وہ انتخابی بن جاتا ہے۔ اُس کی رو سے انسان کے افعال نیک اُس وقت کہلاتے ہیں جب وہ اپنی طبیعت اصلی کی پیروی کرتا ہے۔ قابل تحسین روح کا آزاد عمل ہے۔ سچیدہ وہ کام ہے جو غور و فکر کے بعد کیا جائے اور مستحق جزا یعنی کرات مساوی کے عالم میں پہنچا دینے والی ناموس الہی کی پابندی ہے۔ اس کے لئے عالم بالا پر پہنچنے کی آرزو ضروری ہے اس لئے سب سے افضل نیکی محبت ہے جو محبوب اول یعنی خدا سے وصل کی طالب ہے اور موجودہ زندگی میں مذہبی رواداری اور تمام مخلوقات کی حفاظت میں مصروف رہتی ہے۔ اس کی بدولت دنیا میں اطمینان خاطر۔ آزادی قلب اور صلح کل نصیب ہوتی ہے اور آخرت میں دائمی نور تک معراج۔

ان سب باتوں کے بعد ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہئے کہ جسم کا ذکر اس قدر برائی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ہماری اصلی حقیقت کا نام ہے روح۔ ہماری زندگی کا مقصد ہونا چاہئے کہ سقراط کی طرح محبت کی امپرٹ اور حضرت مسیح کی طرح محبت کے قانون کو اپنا دستور العمل بنالیں۔ تاہم جسم کی حفاظت اور خیر گیری بھی کرنا چاہئے تاکہ روح کو کامل نشوونما کی فرصت ملے۔ اس معاملہ میں اخوان الصفا

انسانی تعلیم و تربیت کا ایک نصب العین قائم کرتے ہیں جس کے خط و خال مختلف قوموں کی زندگی و ماحوذ میں بغیر کسی مکمل اخلاقی حیثیت سے انسان کو نسلِ مشرقی ایرانی، عقائد میں عرب و مسلمان، تعلیم میں عرانی و باطلی، تجربہ میں عبرانی، مذہب میں عبرانی علوم میں یونانی، مکتشف اسرار میں ہندی لیکن اپنی ساری زندگی میں صوفی ہونا چاہئے۔

اس طرح سے علم اور عقیدہ میں جو مصالحت کرنے کی کوشش کی گئی تھی اُس سے کسی فریق کی بھی تسلی نہ ہوئی۔ اخوان الصفا کی تفسیر قرآن کو نہ سہی مشکلیں اسی حقاقت کی نظر سے دیکھتے تھے جس سے ہمارے زمانہ کے علماء دین کا کونٹا سٹاکس کی تاویلات انجیل کو دیکھتے ہیں اور جن لوگوں کو واسطو کی تعلیم سے زیادہ خالص بہرہ ملا تھا وہ قاموس کے فیثاغورثی۔ فلاطونی انداز کی نسبت دبی خیال رکھتے تھے جو آج کل کا کوئی فلسفہ کا پر و فیسر حضرات پر اور علوم مخفی کے متعلق رکھتا ہے لیکن تعلیم یافتہ یا نیم تعلیم یافتہ عوام الناس پر اخوان الصفا کی تصانیف یا کسی اور شکل میں اُن کے خیالات نے گہرا اثر کیا جس کا قوی ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ قاموس کے علمی نسخے بہت کمزیر تعداد میں اور زیادہ تر اب سے پچھوڑے دن پہلے کے لکھے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اسلامی دنیا کے اندر اکثر فرقوں میں مثلاً باطنیہ وغیرہ وغیرہ کے بیان نفس الامر میں ہم انہیں تعلیمات کو بار بار دیکھتے ہیں۔ یونان کا فلسفہ مشرق میں زیادہ تر اسی شکل میں چمکا، ورنہ سخالیکہ واسطو کے درسی فلسفہ کو صرف اپنے مربی فرمانرواؤں کے دربار میں فروغ حاصل ہو سکا۔ جلیل القدر مسلم غزالی نے اخوان الصفا کی حکمت کو آسانی سے عوام کا فلسفہ کھکڑا ل دیا۔ لیکن اُس میں جو اچھی باتیں تھیں اُن کے لینے میں تاثر نہیں کیا۔ انہوں نے ان لوگوں کے دائرہ خیال سے اُس سے زیادہ اخذ کیا ہے جتنا کہ وہ اعتراف کرتے ہیں۔ اور لوگوں نے بھی خصوصاً قاموس کی قسم کی کتابیں لکھنے والوں نے ان مضامین پر نصف کیا ہے۔ قاموس کا اثر اسلامی مشرقی ممالک میں آج تک باقی ہے۔ اس کتاب کے مشائخ میں مقام بغداد ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ جلا دئے جانے کا کوئی نتیجہ نہیں ہوا۔

# باب چہارم

## مشرق کے نو فلاطونی اور ارسطاطالیسی حکماء

### ۱۔ کندی

کندی کئی پہلوؤں سے مغربی متکلمین اور اپنے زمانہ کے نو دنیا خورنی فلاسفہ فطرت سے علاوہ رکھتا ہے اور ہم اُس کا ذکر رازی سے پہلے اُن لوگوں کے سلسلے میں کر سکتے تھے لیکن راویوں نے بالاتفاق اُس کا ذکر اول پر وارسطو کی حیثیت سے کیا ہے۔ اُس کے درست ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ (اس حکیم کی معدودہ چند نامکمل تصنیفات کی بنا پر جو ہم تک پہنچی ہیں) آگے چلکر کیا جائے گا۔

ابو یعقوب ابن اسحاق الکندی عرب نسل سے تھا اور اپنے سب سے ہم عصروں سے جو غیر عرب تھے امتیاز کے لحاظ سے عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا سلسلہ نسب قدیم شاہان کندہ سے ملاتا تھا۔ اُسے اس کا حق تھا یا نہیں اس بحث کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ یہ حال جنوبی عرب کا قبیلہ بنی کندہ تمدن ظاہری میں بقیہ قبائل پر سبقت لے گیا تھا۔ اکثر بنی کندہ نے ابتدائی میں عراق (بابل) میں سستی بسالی تھی۔ ہمارا فلسفی اسی صوبہ کے شہر کوفہ میں جہاں اُس کا باپ عامل تھا پیدا ہوا۔ تعلیم اُس نے غالباً کچھ دن بھر میں اُس کے بعد بغداد میں یعنی اُس زمانہ کے بڑے علمی مرکزوں میں پائی۔ یہاں کی تعلیم کے اثر سے وہ ایرانی تمدن اور یونانی حکمت کی تدریج نسبت اسلامی عقائد کے زیادہ کرنے لگا۔ وہ بیان تک کہتا تھا (غالباً دوسروں کے حوالے سے) کہ جنوبی عرب کے قبائل کا مورث اعلیٰ قحطان یونان کا بھائی تھا جسکی نسل سے اہل یونان تھے۔ اس طرح کی باتیں بغداد میں خلفائے عباسیہ کے دربار میں

کئی جاسکتی تھیں جہاں نسل و قوم کا امتیاز نہیں تھا اور قدیم یونانیوں کی تلاش کی جاتی تھی۔ یہ معلوم نہیں کہ کندی دربار میں کتنے دن اور کس عہدے پر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرنے پر مامور تھا اور دوسروں کے کئی ہوئے ترجمہ میں اصلاح دیا کرتا تھا۔ منجملہ اور کتابوں کے اُس نے ارسطو کی مفروضہ و نیات میں اصلاح دی تھی۔ قیاس ہے کہ اُس کی نگرانی میں اُس کے بہت سے شاگرد اور ماتحت جن کے نام ہم تک پہنچے ہیں، اس کام میں مشغول تھے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُس کے علاوہ دربار میں نجومی، طبیب یا منظم مالیات کی خدمت اُس کے سپرد ہو۔ آگے جھک کر جب متوکل کے زمانہ میں کسٹرنیال کا از سر نو دور دورہ ہوا تو وہ دربار سے خارج کر دیا گیا اور اُس کا کتب خانہ ایک عرصہ کے لئے ضبط کر لیا گیا۔ اُس کی سیرت کے متعلق روایت ہے کہ وہ طامع بہت تھا لیکن یہ حوصلہ عارضہ تو کہا جاتا ہے کہ اکثر طباع اور کتاب دوست لوگوں میں تھا۔ کندی کی سال ولادت کی طرح اُس کے سال وفات کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی وفات اُس حالت میں ہوئی جب وہ دربار شاہی سے معنوب تھا یا کسی ادنیٰ عہدہ پر مقرر تھا۔ یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مسعودی جو اُس کی سجدہ قدر کرتا تھا اس معاملہ میں خاموشی اختیار کرتا ہے۔ نہایت اعلیٰ ہے کہ وہ جیسا ایک اُس کی بھی ہوئی نجوم کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے، ششہ کے بعد تک زندہ تھا اُس وقت اہل نجوم زمانہ کے دور کے ختم ہونے کی خبر دیتے تھے اور قرامطہ اس سے فرمانروا خاندان کی پیشینگوئی کرتے تھے مگر کندی کو سلطنت سے اتنی مروت باقی تھی کہ اُس نے حکومت کی بقا کو جبکہ مخالف ستاروں کا قرآن تھا (۳۵۰) چار سو پچاس سال کی وسعت دیدی۔ اُس کے مرنے پر بادشاہ کو اطمینان حاصل ہو گیا اور تاریخ نے بھی نصف صدی تک اس حکم کو نباہا۔

کندی ہمہ گیر طبیعت رکھتا تھا اُسے اپنے زمانہ کے سارے علم و فضل پر عبور تھا۔ لیکن سچ کہ اُس نے جغرافیہ داں، مورخ تمدن اور طبیب کی حیثیت سے نئے مشاہدات کئے ہوں اور اُن سے دوسروں کو فیض پہنچایا ہو لیکن وہ ذہن خلاق مرکز نہیں رکھتا تھا۔ اُس کے اندھی خیالات معتزلی رنگ کے ہیں (یعنی اُس نے انسانی قوت عمل کے متعلق بحث کی ہے کہ آیا اُس کا وجود فعل سے



پہلے تھا یا اُس کے ساتھ ہوا۔ وہ صاف الفاظ میں خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیتا ہے۔ اُس  
 وعدے کے نظریہ (جو منہدی یا برہمنی کہلاتا تھا) کے خلاف کہ علم کا تنها اور کافی ذریعہ علم ہے۔ وہ پیغمبری  
 کا حامی تھا لیکن اسے عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ بہت سے مذاہب کے نظام سرِ واقفیت  
 رکھنے کے سبب سے اُسے اُن کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کی تحریک ہوئی۔ سب میں مشترک  
 اُس نے اس عقیدہ کو پایا کہ دنیا ایک قدیم یک آہنگ علت سے وجود میں آئی جس کا ادراک تفصیل  
 کے ساتھ ہمارا علم نہیں کر سکتا، لیکن اہل نظر کا فرض ہے کہ اس علت کو الٰہی چیز مانیں۔ اللہ تعالیٰ نے  
 انہیں اس کی ہدایت کی ہے اور پیغمبر بھی بھیجے ہیں جو مومنوں کے لئے راحتِ دہلی کا وعدہ اور کافروں  
 کے لئے عذابِ الیم کی وعید لیکر آئے ہیں (کندی اور اُس کے معاصرین کا اصلی فلسفہ سب سے پہلے ریاضی  
 اور فلسفہ فطرت ہے جس میں نوعیتِ خود فی اور فو فلاطونی عناصر ایک دوسرے سے خلطِ محبت ہو گئے ہیں اس  
 کے نزدیک کوئی شخص بغیر ریاضی کی تفصیل کے فلسفی نہیں ہو سکتا اُس کی تصانیف میں منہدیسوں  
 اور حرفوں کے خیالی طلسم اکثر نظر آتے ہیں چنانچہ اُسے مرکبِ دواؤں کے اثر کو موسیقی کی طرح منہدی  
 تناسب پر مبنی قرار دیا ہے۔ یہاں سارا کھیل چاروں طبیعتوں (گرم۔ سرد۔ خشک اور تر) کے تناسب  
 کا ہے۔ اگر کوئی دوا اول درجہ میں گرم ہے تو اُس میں مادی درجہ کے مرکب کے مقابلہ میں دو چند  
 گرمی، اگر دوسرے درجہ میں گرم ہے تو جیسا رخید ہونا چاہئے دقش علیٰ مذا۔ اس حکم میں بظاہر کندی  
 نے جو اس خمسہ بالخصوص ذائقہ پر مہر و سا کیا تھا چنانچہ نہیں اُس کے یہاں تناسب حیات کا خیال  
 دھندلا سکتا ہے۔ لیکن اُس کا یہ خیال اگر اوچھل بھی ہو تو جس حقیقت سے اُس کے یہاں ریاضی  
 کے گورکھ منہدے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا یا وجود اس کے کارڈان نے جو عمدتِ نشاتِ ثانیہ کا  
 ایک فلسفی تھا اُسے اسی نظریہ کو سب سے دنیا کے بارہ سب سے بڑے دقیق النظر فلسفیوں میں  
 شمار کیا ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کندی کے نزدیک دنیا خدا نے تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے لیکن آفرین  
 کے فعل میں خدا اور عالم کے درمیان ادیر سے نیچے تک بہت سے واسطے ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے

ادنیٰ چیز کی علت ہے لیکن کوئی معلول اُس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اُس سے اوپر ہے۔ دنیا کے سارے واقعات میں علت و معلول کا علاقہ موجود ہے جسکی بدولت ہم کسی علت (مثلاً اجرام فلکی) کے جاننے سے ہونے والے واقعات کی پیشینگوئی کر سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی ایک ذات کا کامل عرفان حاصل کر لیں تو ہم اسے اپنے ایک آئینہ بن جاتی ہے جس میں ہمیں تمام عالم کا باہمی ربط نظر آتا ہے۔ *the world is a mirror of the self*۔ اعلیٰ حقیقت اور فاعلی عقل میں ہوتی ہے۔ مادے کو وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے جو وہ چاہتی ہو۔ خدا آسمان عقل اور مادی جسم کے درمیان روح ہے۔ اسی نے کرات مادی کی دنیا کو پیدا کیا ہے روح انسانی (نفس) اس روح کا صدور ہے۔ انہی طبیعت کے لحاظ سے یعنی اپنے افعال میں روح انسانی جسم کی پابند ہے لیکن اپنی عقلی تصنیف میں اُس سے آزاد ہے۔ اُس پرستاروں کا اثر بھی جو عالم فطرت تک محدود ہے، سنیں پڑنا آگے چل کر کندی کتا ہے۔ ہماری روح ایک بسیط لافانی جوہر ہے جو عالم معقول سے عالم محسوس میں اتری ہے لیکن اُسے پہلی حالت کے یاد کرنے کی اجازت ہے اُس کا یہاں جی نہیں لگتا کیونکہ وہ بہت سی ایسی ضروریات رکھتی ہے جو یہاں پوری نہیں ہوتیں اور اس لئے اُن کے ساتھ الم و درد کے احساسات ہوتے ہیں۔ اس عالم کون و فساد میں کسی چیز کو قیام نہیں ہے۔ یہاں انسان سے ہر لمحہ اُس کی محبوب چیزیں جبین لی جاتی ہیں۔ قیام صرف عقل کی دنیا کو ہے اس لئے اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری خواہشیں پوری ہوں اور ہم اُن سے محروم نہ کئے جائیں جنہیں ہم عزیز رکھتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ابدی دولت، خوف خدا، علوم اور اعمال حسنہ کی طرف توجہ کریں۔

کندی کے نظریہ علم میں بھی یہ افلاقی، مافوق الطبعی، دوئی موجود ہے۔ اس نظریہ کی رو سے ہمارا علم یا محسوس ہوتا ہے یا معقول۔ اُس کے درمیان جو تخیل یا تصور کی قوت ہے وہ قوت وسطیٰ لگلائی ہے۔ جو اس منفرد خواص یا مادی صورت کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن عقل عام محسوس یا نوع یعنی عقلی صورت کا ادراک کرتی ہے اور جس طرح نئے محسوس اور جس ایک چیز ہے اسی طرح عقل سے ادراک کی ہوئی نئے اور عقل ایک چیز ہے۔

سب سے پہلی بار روح یا عقل کا مسئلہ وہ صورت اختیار کرتا ہے جس میں اُس نے تھوڑے

سے تفرکے ساتھ تمام متاخرین مسلم فلسفیوں کے یہاں مقبولیت حاصل کی۔ اسلام کے سارے فلسفہ کی تاریخ میں ایک خصوصیت ہے جس طرح کہ مسیحی قرون وسطیٰ کے "عمومیات" کے مناظرہ میں ایک خارجی عقلی مقصد کی جب تک نظر آتی ہے اسی طرح مسلمانوں میں خیال کرنے والی عقل کی بحث میں سب سے

پہلے ذہنی تعلیم کی نفسی ضروریات کا اظہار ہوتا ہے۔  
 کندی عقل کی چار قسمیں قرار دیتا ہے اولاً وہ عقل جو ہمیشہ حقیقی ہے اور دنیا میں تمام معقولات کی علت اور اصل ذات ہے یعنی خدا یا عقل اول۔ دوسرے عقل بحیثیت روح انسانی (نفس) کے اصلی نفاذ یا قوت کے تیسرے عقل بحیثیت نفس کی حقیقی جبلت یا ملک کے جس سے نفس ہر لمحہ کام لیتا ہے چوتھے کا تب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیت فعل کے جس کے ذریعہ سے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عقل کندی کے نزدیک انسانی فعل ہے دراصل ایک وہ قوت کے فعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علت اول کی بدولت ممکن کے موجود ہونے کو اس عقل پر موقوف سمجھتا ہے جو قدیم اور حقیقی ہے۔ حقیقی عقل ہیں عالم بالا سے ملی ہے اس لئے عقل سوم عقل مستفاد کہلاتی ہے۔ قدما کا اصولی خیال کہ اشیا کا علم خارج سے ہم تک پہنچتا ہے اس شکل میں یعنی عقل مستفاد کے (اس عقل کا جو ہیں عالم بالا سے ملتی ہے) نظریہ کی صورت میں عرب فلسفہ کے توسط سے مسیحی فلسفہ تک پہنچتا ہے۔ بد قسمتی سے آخر الذکر فلسفہ کی رو سے بھی یہ نظریہ قریب قریب صحیح ہے۔ اس کا ایجاد کرنے والا دہن خلاق اصل میں نو طوطیوں کا ارسطو ہے۔

انسان کے پاس سب سے اعلیٰ چیز جو ہے اسے وہ ہمیشہ خدا یا اولیوئوں کی طرف منسوب کرتا رہا ہے یہاں ہی نفع ہمیشہ انسانوں کے نیک افعال کو بلا واسطہ فعل الہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں لیکن فلسفیوں کے نزدیک علم عمل سے بڑھ کر ہے۔ عمل جس کا میدان ادنیٰ محسوس دنیا ہے ممکن ہے کہ انسان کی ملک ہو لیکن اس کا سب سے اعلیٰ علم یعنی عقل محض، عالم بالا سے نازل ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ عقل کا نظریہ جس حیثیت سے وہ کندی کے یہاں ہے سکندر افروسی کی کتاب المروج جلد دوم کے "عقل" کے بیان سے ماخوذ ہے۔ لیکن سکندر صاف کہتا تھا کہ ارسطو کے نزدیک "عقول"

تین ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف کندی کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی رائے وہی تھی جو خود اس کی ہے۔ یہاں نو فینٹاغورثی اور نو فلاطونی عناصر مل چکے ہیں۔ کسی نہ کسی طرح ہر چیز میں چار کا عدد ثابت کرنا اور افلاطون اور ارسطو میں کھینچ تان کر تطابق پیدا کرنا ضروری ہے۔

اب ہم مندرجہ بالا بیان کا خلاصہ کرتے ہیں کہ کندی مقبری عالم دین اور نو فلاطونی فلسفی تھا جو فرید پر اب نو فینٹاغورثی خیالات بھی رکھتا تھا۔ اس کا نصب العین سقراط کی ذات تھی جس نے اثنیہ کی نزوت کے ہاتھ شہادت پائی۔ اس کے انجام اور اس کی تعلیم پر کندی نے کئی کتابیں لکھی ہیں۔ نو فلاطونی انداز سے وہ ارسطو اور افلاطون میں تطابق کی کوشش کرتا ہے۔

تاہم روایات اس کی بابت کہتی ہیں کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے اپنی تصانیف میں ارسطو کی پیروی کی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ قول بے بنیاد نہیں ہے۔ اس کی کتابوں کی طویل فہرست میں معتد بہ حصہ ارسطو کے ذکر کا ہے۔ وہ صرف ترجمہ پر اکتفا نہیں کرتا تھا بلکہ جن کتابوں کا ترجمہ کرتا ان کا دقت نظر سے مطالعہ اصلاح اور شرح بھی کرتا تھا۔ بہر حال ارسطو کی طبیعات اور سکندر افرودیسی کی شرح کا اس پر گرا اثر ہوا ہے۔ اس کا پتہ اس طرح کے اقوال سے ملتا ہے کہ دنیا اہل میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوت قدیم ہے۔ حرکت دائمی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس زمانہ کے فلاسفہ فطرت اور اخوان الصفا کہتے تھے کہ مثلاً حرکت بھی عدد کی طرح دائمی نہیں ہے۔

غلاوہ اس کے کندی اپنے عہد کے عجائب پرست فلسفہ سے قطعاً پرہیز کرتا تھا کیونکہ وہ کیمیا کو قریب لکھتا تھا۔ وہ ان چیزوں کے کرنے کو انسان کے لئے ناممکن سمجھتا تھا جنہیں صرف قدرت کر سکتی ہے۔ اس کی رائے میں جو کوئی بھی کیمیا بنانے کی کوشش کرتا ہے وہ یا تو دوسروں کو یا اپنے نفس کو دھوکہ دیتا ہے۔ مشہور و معروف طبیب رازی نے کندی کے اس قول کی تردید کی کوشش کی ہے۔ معلم اور مصنف دونوں کی حیثیت سے کندی کی جدوجہد زیادہ تربیاضی، نجوم، جغرافیہ اور طب میں تھی۔ اس کا سب سے زیادہ وقادار اور سب سے ممتاز شاگرد احمد ابن محمد ابن طیب السرخسی تھا (سال وفات ۸۹۹) جو عامل کے عہدے پر ممتاز اور ضلیفہ معتقد بالث کا دوست تھا جس کے تغافل یا خود رائی کاؤ

نیکار ہوا۔ وہ علوم باطن اور نجوم سے شغف رکھتا تھا اور کوشش کرتا تھا کہ آفرینش کے عجائبات سے آفرینندہ کو پہچانے۔ اُسے جغرافیہ اور تاریخ سے بھی دلچسپی تھی۔ کندی کے ایک اور شاگرد ابومعشر نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے لیکن یہ محض اُس کے نجوم کے کمال کے سبب سے تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اُسے فلسفہ کے ایک متعصب حریف کے چھڑنے سے ریاضی کی سطحی تحصیل کے بعد نجوم کا شوق پیدا ہوا اور سینتالیس برس کی عمر میں اُس نے کندی کی شاگردی کی۔ خواہ یہ واقعہ صحیح ہو یا غلط اس میں شبہ نہیں کہ اس طریقہ تعلیم سے صحیح اندازہ ہوتا ہے کہ عربی علوم کے نشوونما کی پہلی صدی میں لوگ کس جستجو اور شوق کے ساتھ علوم کا کچھ تو سمجھ کر اور کچھ بے سمجھے سطحی مطالعہ کیا کرتے تھے۔

کندی کے متبعین نے ہرگز استاد سے زیادہ ترقی نہیں کی۔ اُس کے ادبی جدوجہد میں صرف منفرد اقوال ہم تک پہنچے ہیں۔ ممکن ہے کہ اخوان الصفا کے خیالات میں اس میں سے کچھ محفوظ رہا ہو لیکن علمی موجودہ حالت میں اس کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔

## ۲۔ فلسفہ رابی

دسویں صدی میں فلاسفہ فطرت اور منطقیین یا ما فوق الطبیعیین میں امتیاز کیا جانے لگا۔ مؤرخ الذکر کا منہاج مشکلیں سے اور ان کا موضوع بحث طبیعیین سے جدا گانہ تھا۔ فتنہ غورث کو انہوں نے ترک کر دیا تاکہ ارسطو کے (جس حیثیت سے کہ وہ نوافلاطونی لباس میں نظر آتا تھا) غل شاگردی میں بنیادیں۔ ہمیں اس معاملہ میں ذوق علمی کے دو ہیلوؤں سے بحث کرنی ہے۔ فلاسفہ فطرت کم دیش قدرت کے اُن مظاہر سے دلچسپی رکھتے تھے جو بالکل واقعاتی ہوں مثلاً جغرافیہ یا علم الاقوام۔ وہ ہر جگہ اشیاء کے اثرات کی تحقیق کرتے تھے تاکہ حقیقت شے کو محض اُس کے اثر سے پہچانیں۔ جب کبھی وہ فطرت، روح اور عقل سے گزر کر ذات الہی تک پہنچتے تھے تو اُس کا ذکر محض علت العلیل یا خالقِ حکیم کی حیثیت سے کرتے تھے جس کے فضل و کرم اور حکمت کا ثبوت اُس کے معجزات سے ملتا ہے۔

ابن منطق کا انداز بالکل جدا گانہ ہے۔ منفرد واقعات اُن کے لئے محض ضمنی قیمت رکھتے ہیں۔

یعنی صرف اُس حد تک جہاں تک کہ وہ عام قوانین سے مستثنیٰ کئے جاسکیں۔ اگر طبعیہ میں کام کرنا خیال اشتیاء کے اثرات ہیں تو منطقیہ میں اشتیاء کو ان کے اسباب کے ذریعہ سے سمجھنا چاہئے ہیں۔ انھیں ہر جگہ اشتیاء کے تصور کی (جو ان کے نزدیک سب سے اعلیٰ حقیقت ہے) تلاش ہے۔ دونوں کا تضاد اس سے ثابت ہو جائیگا کہ خدا کی اہم صفت ان کے نزدیک خالق حکم ہونا نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔

زمانہ کے لحاظ سے منطقیہ طبعیہ کے بعد تھے چنانچہ مغربی علم کلام میں پہلے خدا کے افعال کی اُس کے بعد اُس کی ذات کی بحث معرض غور میں لائی جاتی تھی۔

فلاسفہ فطرت کے اہم ترین نمائندے کی حیثیت سے ہم رازی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہ منطقی مافوق الطبیعی مسائل غیبی تمسید کنندہ وغیرہ نے اٹھائی تھی اپنے نقطہ کمال پر رازی کے بمعبر ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرکان ابن ازرق الفارابی کے یہاں پہنچے۔

فارابی کی ظاہری زندگی اور تعلیم کی باتہ یقینی طور پر بہت کم کہا جاسکتا ہے۔ وہ ایک خاموش آدمی تھا جس نے حکومت کے سایہ میں اور آخر میں تصوف کے لباس میں اپنے آپ کو فلسفیانہ مشاہدے کی زندگی کے لئے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس کا باب ایران میں سپہ سالار تھا۔ وہ وسیج میں، جو ترکستان ماوراء النہر کے ضلع فاراب میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام تھا، پیدا ہوا۔ اُس نے بغداد میں تعلیم پائی اور کچھ دن تک اُس کا استاد ایک مسیحی یوحنا ابن حیلان نامی تھا۔ اُس کی تعلیم ادبیات اور ریاضیات یا سچی قرون وسطیٰ کی اصطلاح میں فنون ثلاثہ اور علوم اربعہ دونوں پر عادی تھی۔ اُس کی ریاضی کی تحصیل کا ثبوت اُس کی چند تصانیف سے خصوصاً ان کتابوں سے جو موسیقی پر ہیں ملتا ہے مشہور ہے کہ وہ دنیا کی سب سے ستر ازیانیں بول سکتا تھا۔ اُس کی تصانیف سے یہ ثابت ہوتا ہے جو عقلاً بھی اغلب ہے کہ وہ فارسی اور ترکی جانتا تھا۔ اُس کی عربی بہت واضح ہے اور لکشی سے خالی نہیں۔ البتہ اُس مرادف الفاظ اور ہم معنی فقرات کا جو شوق ہے اُس سے کبھی کبھی فلسفیانہ اصطلاحات کی وضاحت میں خلل پڑتا

۴

جس فلسفہ کے حلقہ میں فارابی داخل ہوا اُس کام کرنا ضرور کاہل رہا۔ مافوق الطبیعی مسائل پر

یہ مقابلہ اہل حران اور اہل بصرہ کے زیادہ توجہ کرتا تھا۔

معاذ اللہ! بغداد کو جہاں وہ عرصہ تک مقیم اور مصروفِ جدوجہد رہا ہے فارابی غالباً سیاسی مشکلات کے سبب سے ترک کر کے حلب میں چھاں سیف الدولہ کا باشند و شوکت دربار تھا۔ البتہ اس نے اپنی عمر کا آخری حصہ دربار میں نہیں بلکہ کنج غفلت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالت سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں کے بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ میں حجازہ کی نماز پڑھی۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے اُستی برس کی عمر پائی۔ ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ عمر کو پہنچا ہو۔ اس کے ہم عصر اور ہم مکتب ابوبکر نے اس سے دس سال پہلے اور اس کے شاگرد ابوزکریا یحییٰ نے ۹۷۲ء میں ۸۱ برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی تصانیف کا ذکر سنہ تصنیف کے لحاظ سے نہیں کیا گیا ہے۔ چھوٹے چھوٹے رسالے جن میں اس نے متکلمین یا فلاسفہ فطرت سے مناظرہ کیا ہے اگر واقعی ہم تک اہلی حیثیت سے پہنچے ہیں تو وہ ضرور عامی یا تو عمری کی تصنیف ہوں گے۔ اس کا موضوع محبتِ ارسطو کی کتابیں تھیں اس لئے وہ مشرق میں معلّم ثانی یا ارسطوئے ثانی کہلاتا ہے۔

اس کے عہد سے ارسطو کی یا اس سے منسوب تصانیف کی تعداد اور ترتیب معین ہو گئی ہے سب سے پہلے اہل منطق تصانیف ارتقا طبعی و ریاضی - باری ارمینیا - اناطولیا الاول - اناطولیا الثانی - فطریقا - سوسطیقا - رطوریقا - بوطیقا جن کے دیا جیسے طور پر فروریوس کی الیساغوجی ہے۔ اس کے بعد آئندہ فن طبیعیات کی کتابیں الساع الطبیعیہ السماء والعالم، الکون والفساد، الانوار العلویہ النفس المحسوس، الکائنات، الحيوان اور آخر میں فی ما بعد الطبيعة، الاخلاق، البولیتیا (سیاست مدن) وغیرہ ہیں۔

ارسطو کی مفروضہ الہیات کو فارابی اصلی کتاب سمجھتا تھا۔ تو فلاطونی انداز سے اور اسلامی عقائد کا کسی قدر لحاظ کرتے ہوئے وہ فلاطون اور ارسطو میں تعالین کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ تنقیدِ قاری نہیں ہے بلکہ مکمل تصور کائنات ہے۔ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے جو بہ تعالیم علمی کے مذہبی حیثیت زیادہ رکھتی ہے وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور

افلاطون میں صرف انداز بیان کا اور عملی طرز زندگی کا فرق ہے۔ اُن کی حکمت ایک ہی ہے۔ وہ فلسفہ کے امام یعنی صاحب الامر ہیں اور چونکہ وہ دونوں آزاد اور یکتا ذہن رکھتے تھے فارابی کے نزدیک اُن کی متفقہ سند تمام جماعت اسلامی کے عقائد سے زیادہ وقعت رکھتی ہے جو ایک پیشوا کی اندھا دھن پروری کرتی ہے۔

۱۰۰۔ فارابی کا شمار اطباء میں ہوتا ہے لیکن نگاہ اُس نے کبھی مطلب نہیں کیا۔ اُس نے اپنے آب کو ہمہ تن روح کے علاج کے لئے وقف کر دیا تھا۔ وہ صفائے قلب کو تمام فلسفیانہ غور و فکر کی بنیاد اور اُس کا غرہ سمجھتا تھا۔ حق پرستی پر وہ ہر صورت میں زور دیتا تھا خواہ اُس میں انسان کو ارسطو کے خلاف ہی کیوں نہ ہونا پڑے۔ یہ قول اُس کے سب سے اعلیٰ منطق سے قوت کم کی تربیت کرنا چاہئے تاکہ اُس سے سائنس اور علوم عقلی میں کام لیا جاسکے لیکن منہر علوم کی فارابی کو بہت کم پروا تھی۔ اُس نے اپنی توجہ کامرگز منطق المافوق الطبیعیات اور اصول طبیعیات کو بنایا تھا۔ فلسفہ اُس کے نزدیک حقیقت موجودات کا علم ہے جسے حاصل کر کے انسان خدا سے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہی ایک جامع علم ہے جو ہمارے سامنے دنیا کی یک آہنگ تصویر پیش کرتا ہے فارابی مکملین پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ شعور عام کی تصدیقات کی جانچ کئے بغیر اُن پر اپنے دلائل کی بنا رکھتے ہیں۔ فلاسفہ فطرت پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ ہمیشہ چیزوں کے اثرات سے بحث کرتے ہیں اور عدد و کثافت سے گزر کر سمجھ کا ہم آہنگ عرفان نہیں حاصل کر سکتے وہ مقدم الذکر کے مقابل میں تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے ہم اُس کے تاریخی اور تکنیکی حیثیت کے کماحقہ ظاہر کرنے میں اُس وقت کامیاب ہونگے جب ہم پہلے اُس کی منطق، پھر مافوق الطبیعیات، پھر طبیعیات اور حکمت علی کا ذکر کریں۔

۱۰۱۔ فارابی کی منطق محض علی خیالات کی تحلیل ہی نہیں ہے بلکہ اُس میں بہت سے اقوال زبان کے متعلق اور بعض نظریہ علم کے مباحث بھی شامل ہیں صرف و نحو تو کسی ایک قوم کی زبان تک محدود رہتی ہے لیکن منطق اُس کے برخلاف تمام قوموں کی مشترکہ عقلی زبان سے بحث کرتی ہے۔ اُس کا کام یہ ہے کہ زبان کے مفرد اجزاء سے ترقی کر کے مرکبات تک، لفظ سے جملہ یا کلام تک پہنچے۔



منطق کے موضوع کا حقیقت سے دو طرح کا تعلق ہے اس لئے اس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں تصورات اور تعریفات ہیں اور دوسرے میں احکام، نتائج اور تصدیقات ہیں۔ تصورات کا ذکر تعریفات کے ساتھ محض ظاہری حیثیت کے اعتبار سے ہے ورنہ اصل میں تصورات بجائے خود حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے یعنی صحیح ہیں نہ غلط۔ یہاں تصور سے فارابی کا مقصود بسیط ترین ذہنی عناصر خیال ہیں یعنی حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے منفرد اشیاء کے ادراکات بھی اور خود نفس سے نکلے ہوئے تصورات بھی مثلاً واجب، موجود، ممکن بلا واسطہ یعنی ہیں۔ انسان کی عقل کو اس طرف مائل کیا جاسکتا ہے۔ اس کی روح کو اس طرف توجہ دلائی جاسکتی ہے لیکن انہیں ثابت نہیں کیا جاسکتا اور نہ کسی معلوم شے کی طرف نسبت کر کے ان کی وضاحت ہو سکتی ہے کیونکہ یہ خود ہی بنیاد واضح ہیں۔

ادراکات یا تصورات کی ترکیب سے احکام بنے ہیں جو یا تو صحیح ہیں یا غلط۔ تصدیق اور استنباط کو ذریعہ سے احکام کی بنیاد ایسے اصولوں پر دکھائی جاتی ہے جو ذہن میں فطرتی طور پر موجود ہیں جنہیں عقل بلا واسطہ قبول کر لیتی ہے اور جن میں ثبوت کی گنجائش نہیں۔ ایسے قضا یا جو تمام علوم کے اصولی تصدیقات یا علوم متعارفہ میں ریاضی، مافوق الطبیعیات اور علم اخلاق کے لؤ ضروری ہیں۔

تصدیق کا بیان جس میں کسی معلوم اور ثابت شدہ شے کی مدد سے ہمیں کسی معلوم شے کا علم ہوتا ہے فارابی کے نزدیک اصلی منطق ہے۔ اس کے لؤ خاص خاص ابواب قاطیغور یا اس کا علم، لٹکی باہمی ترکیب، احکام بنانا، تفسیر یا بغیر انہیں اس نتائج تک پہنچنا (انا لوطیعاً الاول) محض دیا جاتا ہے اور تصدیقات کے بیان میں سارا کیل اس کا ہے کہ ایک عمومی لازمی علم کے بمبار کہ فلسفہ کو ہونا چاہئے معیار معلوم کئے جائیں۔ اصل معیار یہاں تفسیر تناقض ہے جس کے ذریعہ سے کسی ایک آئینہ عمل تصور کی صحت اور اس کا لزوم اور ساتھ ہی اس کے عکس کا غلط اور ناممکن ہونا معلوم ہو۔ اس بنا پر علمی منہاج کی حیثیت سے افلاخون کے دقا طومی کو ارسطو کے بولطومی پر ترجیح دینا چاہئے۔ اس کے علاوہ فارابی تصدیقات کی بحث میں محض صوری پہلو پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ چیز ایک منہاج سے بڑھ کر ہوگی جو حقیقت کا راستہ دکھائیگی۔ علم کو پردہ خفا سے نکالیگی۔ وہ احکام کو محض صوری نتائج کی تعمیر کا رسالہ نہیں سمجھتی بلکہ اس

کی ہی تحقیق کرتی ہے کہ اُن کے نفس مطلب میں منفرد علوم کے اعتبار سے کس حد تک صحت ہے یہ محض فلسفہ کی مؤید ہی نہیں بلکہ جزو فلسفہ ہے۔

تصدیقات کی بحث کا نقطہ آغاز، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں واجب الوجود کے مقابلہ میں لازمی علم ہے لیکن اس کے آگے ممکنات کا بہت بڑا میدان بھی موجود ہے جبکہ علم میں صرف "اغلب" کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ "اغلبیت" کے متعدد مدارج اور اُس کے طریقوں کی جن سے ہیں ممکنات کا علم ہوتا ہے بحث طوبیقا میں کی گئی ہے۔ اُس کے بعد سوفسطیقا۔ بطور لیا اور بطریقا کا نمبر ہے جو اور ہر اعتبار سے زیادہ تر علی اغراض رکھتی ہیں لیکن فارابی کے یہاں طوبیقا سے مل کر "ظاہری علم کلام" بناتی ہیں۔ وہ آگے چل کر لکھتا ہے کہ صرف اناطوطیقا الثانی پر سچے علم کی بنا ہو سکتی ہے لیکن طوبیقا کے احکام سے لیکر طوبیقا تک "اغلبیت" کا درجہ کم ہوتے ہوئے صرف حقیقت کا دکھاوارہ جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے کم درجہ پر طوبیقا ہے جو فارابی کے نزدیک دروغ گوئی اور بد اخلاقی ہے۔

فروریوس کی الیاغوجی کے سلسلہ میں ہمارے فلسفی نے "عمومیات" کے مسئلہ پر بھی اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ "خصوصیات" اُس کے یہاں نہ صرف اشیاء اور حیات میں بلکہ خیال میں بھی ہوتی ہیں اسی طرح عمومیت نہ صرف عرض کی حیثیت سے منفرد اشیاء میں موجود ہے بلکہ جوہر کی حیثیت سے نفس میں بھی ہے۔ عقل انسانی عمومیت کو اشیاء سے تجرید کے ذریعہ حاصل کرتی ہے لیکن یہ اس سے پہلے بھی بالذات موجود تھی چنانچہ معنوی حیثیت سے ماقبل الواقعہ۔ فی الواقعہ اور مابعد الواقعہ کا فرق فارابی کے یہاں بھی موجود ہے۔

کیا محض ہستی بھی "عمومیات" سے تعلق رکھتی ہے؟ کیا مطلقاً وجود محض ایک محمول ہے؟ اس سوال کا جس کے سبب سے فلسفہ میں اس قدر فتنے برپا ہوئے ہیں، فارابی نے بالکل صحیح جواب دیا ہے۔ ہستی اُس کے نزدیک ایک نحوی یا منطقی علاقہ ہے مگر حقیقت کا باب نہیں ہے جو اشیاء کی اصلیت کی بات کہہ ظاہر کر سکے۔ کسی شے کی ہستی خود حقیقی شے کے اسوا کوئی چیز نہیں ہے۔

اس منطقی انداز خیال کا عکس مافوق الطبیعیات پر بھی پڑتا ہے۔ بجائے حادث اور قدیم

کے ممکن اور واجب کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ فارابی کے نزدیک تمام اشیاء بالو ممکن ہیں۔ واجب۔ کوئی تیسری قسم نہیں ہوتی۔ اب چونکہ ہر ممکن کے معرض حقیقت میں آنے کو کوئی علت ضروری سمجھی جاتی ہے لیکن علل کا سلسلہ لاقناہیت تک نہیں جاسکتا اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب وجود کو یائض جو علت سے بری، اکمل، قدیم، موجود، اور کافی ہے، جو ہر طرح کے تغیر سے منزہ حیثیت عقل مطلق اور خیر محض کے خیال کرنے والا، خیال اور موضوع خیالی سب کچھ ہے جو اپنی ذات کے سب سے برتر حسن اور خیر پر آپ شیدا ہے۔

اُس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جاسکتی کیونکہ یہ خود تمام اشیاء کی دلیل اور علت ہے اور حقیقت اور وجود اُس ذات میں مجتمع ہے۔ اُس کے تصور ہی میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیونکہ اگر دو اولیٰ اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں کسی حد تک مختلف ہوتیں۔ دونوں میں سے کوئی ایک ہی رہتی۔ سب سے اکمل ذات کو واحد ہونا چاہیے۔

اس اوّل، واحد، حقیقی وجود کو کم خدا کہتے ہیں اور چونکہ اُس کی ذات میں سب چیزیں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ اُن میں جنس تک کا فرق باقی نہیں اس لئے اُس کی تعریف نہیں ہو سکتی تاہم انسان اُس کی طرف اُن ناموں کو منسوب کرتا ہے جو زندگی کے بہترین اور اعلیٰ "قدور" کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ اس پر اسرار نسبت میں لفظوں کے معمولی معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد سے بالاموجود جاتی ہیں۔ بعض اسرار ذات کی طرف منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر ان سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا لیکن ان سب کو استفارہ یا ناقص قیاس سمجھنا چاہئے۔ اصل میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ ہم جو تصور خدا کی اکمل ذات کا رکھتے ہیں وہ بھی مکمل ہوتا چنانچہ ریاضی کے تصورات طبعی تصورات کے مقابلہ میں اس لئے زیادہ مکمل ہیں کہ اُن کا موضوع زیادہ مکمل ہے لیکن بات یہ ہے کہ اُس ذات کے معاملہ میں ہماری دینی حالت ہے جو روشن ترین نور کے ساتھ ہے ہم میں اُس کے دیکھنے کی تاب نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے عرفان پر بھی مادے کے نقائص کا اثر پڑتا ہے۔

خود ذات خداوندی پر غور کرنے کے مقابلہ میں اُس کی معرفت میں اُن ذاتوں کو معرض فکر میں

لانے سے زیادہ آسانی سے حاصل ہو سکتی ہے جو اُس سے صادر ہوئی ہیں "سمہ" کا وجود اُسی کی ذات واحد سے ہے کیونکہ اُس کا علم سب سے برتر و فوق ہے۔ (قادر مطلق کا ارادہ خلاق نہیں بلکہ واجب الوجود کا علم اشیاء کی علت ہے۔ ازل سے خدا کے پاس اشیاء کے نمونے یا صورت موجود ہیں اور ہمیشہ اُس کی ذات سے اُس کی تشبیہ پیدا ہوتی ہے جو مجازی "سمہ" یا عقل اول کہلاتی ہے اور ہر دنی کرات سماوی کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے ایک دوسرے کے واسطے سے آئندہ عقل کرات سماوی کے پیدا ہونے میں جو انہی جنس میں یکساں مکمل اور اجرام سماوی کے خالق ہیں۔ یہ نوع عقل جو ملائک آسمانی کہلاتے ہیں باہم ملکر وجود کا دوسرا درجہ بناتے ہیں۔ تیسرے درجہ پر انسانوں کی عقل خال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی ہے اور ارض و سما کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ چوتھے درجہ پر نفس ہے۔ عقل اوّل نفس و ذل خالص وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہتے بلکہ انسانی ہستی کی کثرت کے لحاظ سے ان پر بھی کثرت کا اثر ہوتا ہے۔ پانچویں اور چھٹے درجہ کی ہستیاں صورت و مادہ ہیں۔ یہاں اگر عقلی ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اول تین مدارج یعنی خدا، کرات سماوی کے عقل اور عقل خالص بالذات لاجسمی ہیں لیکن ان کے بعد کے تین مدارج نفس، صورت اور مادہ اگرچہ لاجسمی ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی علاقہ ہے۔)

عقلی ہستیوں کے مطابق جسمی چیزوں کے بھی چھ درجے ہیں اجسام (اجرام) سماوی، اجسام السننی، اجسام حیوانی، اجسام نباتی، معدنیات اور عناصر۔ غالباً سب چیزوں کی تقسیم تین میں کرنے میں فارابی کے عیسائی معلموں کا اثر برسر کار ہے کیونکہ ان کے نزدیک تین کا عدد وہی اہمیت رکھتا ہے جو فلاسفہ فطرت کے یہاں چار کا عدد اصطلاحات میں بھی اس کی رعایت ہے۔

لیکن یہ شخص ظاہری چیزیں ہیں نفس مضمون تو فطرتی ہے۔ یہاں دنیا کی آفرینش یا صدور ایک دائمی عقلی عمل کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے (عقل اول اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو کرات سماوی کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے لیکن جب عقل اول اپنی ذات کا تصور کر کے جوہر بن جاتی ہے تو اُس پر اجسام اول یعنی سب سے اونچے کرات سماوی پیدا ہوتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ سب سے نیچے کرہ آسمان قمر

ہمک پہنچتا ہے) یہ بالکل بطلیموسی نظام کائنات کی (جس سے ہر تعلیم یافتہ کم سے کم ڈانٹے کی کامیڈی کے ذریعہ سے واقف ہے) فوٹلاطونی ترتیب کے مطابق ہے (جب کہ اسے ملکہ ایک سلسلہ بناتے ہیں جو کہیں سے ٹوٹتا نہیں کیونکہ تمام موجودات میں وحدت ہے۔ دنیا کی آفرینش اور بقا ایک سی چیز ہے۔ نہ صرف ذات الہی کی وحدت کی نقل دنیا میں ہے بلکہ اُس کی خوشترتیب میں بھی عدل الہی کی جھلک ہے۔ دنیا کی منطقی ترتیب ساتھ ہی اخلاقی تنظیم بھی ہے۔

قدرتی طور پر سخت قہری دنیا بالکل کرات سماوی کی دنیا کے ماتحت ہے تاہم عالم بالا کے اثرات ازل تو جیسا کہ ہم عقلاً جانتے ہیں سارے کائنات کی لازمی ترتیب سے تعلق رکھتے ہیں دوسرے جیسا ہیں سچہ بناتا ہے اُن کا اثر منفرد واقعات پر بھی پڑتا ہے لیکن قدرتی تعامل باہمی کے مطابق یعنی جیسا مخصوص قوانین کے ماتحت۔

نجوم کا جو غیر معمولی اور اتفاقی باتوں کو ستاروں کی اور اُن کے قرآن کی طرف منسوب کرنا جو فارابی مخالف ہے۔ اتفاقی باتوں کا یقینی علم نہیں حاصل ہو سکتا اور دنیا کے واقعات میں سے اکثر جیسا کہ ارسطو بھی کہتا ہے بڑی حد تک اتفاقی حیثیت رکھتے ہیں۔ سببوں اس کے عالم سماوی کی حالت مختلف اور زیادہ مکمل ہے جہاں لازمی قوانین کے مطابق کام ہوتا ہے اُس کا اثر ماضی دنیا کے لگو صرف یہودی اور بہتری ہے۔ اس لئے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سعد ہیں اور بعض نحس۔ آسمان کی طبیعت ایک ہی اور ہر جگہ یکساں سعد ہے اس بحث سے فارابی جس نتیجہ پہنچتا ہے وہ یہ ہے۔ قابل ثبوت اور یقینی علم صرف ریاضی پر مبنی ہو سکتی ہے لیکن نجوم کے قضا یا اور احکام بالکل ناقابل یقین ہیں۔ عالم سماوی کے مقابلہ میں جو سبب ہے سخت قہری دنیا ربوہ عناصر یعنی تضاد اور تغیر کی حکومت میں ہے۔ یہاں بھی ظاہری کثرت میں عناصر سے لیکر انسانوں تک درجہ بدرجہ بڑھتی ہوئی وحدت موجود ہے۔ اس کے متعلق ادنیٰ خصل خیالات فارابی بہت کم پیش کر سکتا ہے۔ وہ اپنے منطقی عقیدہ پر اس درجہ ثابت قدم ہے کہ اسے سائنس کی مدد کم پر داتا ہے (سائنس کے تحت میں وہ مادے کی وحدت پر بھروسہ کرتے ہوئے بلائیں و پیش الیکٹریکا کو بھی شمار کرتا ہے)۔ اب ہم اُس کے انسان یا روح

انسانی نفس کے متعلق نظریہ کا ذکر کرتے ہیں جس میں چند دلچسپ نکات ہیں۔  
 کارابی کے نزدیک روح انسانی نفس کے قوی یا اجزاء مادی رتبہ کے میں ہیں بلکہ چھوٹے  
 موٹے مدارج کا زینہ بناتے ہیں۔ ہر ادنیٰ قوت اپنے سے اعلیٰ کے لئے مادہ ہے اور اعلیٰ قوت اپنے سے ادنیٰ  
 کے لئے صورت۔ لیکن سب سے اعلیٰ قوت یعنی خیال غیر مادی ہے اور تمام نیچے کے صورت کے لئے صورت ہے  
 نفس کی ہستی تصور کے ذریعہ محسوسات سے ترقی کر کے خیال بنتی ہے لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ  
 موجود ہے۔ ہر نظریہ کا اعلیٰ ملبوہ بھی ہوتا ہے۔ جو اس کے ادراکات کے ساتھ پسندیدگی یا ناپسندیدگی بغیر  
 ہے۔ نفس اپنے تصورات کو پسند یا ناپسند کر کے قبول یا رد کرتا ہے خیال نیک و بد میں تمیز کرتا ہے۔  
 قوت ارادی کے لئے ہیچ بیم پہنچاتا ہے اور علوم و فنون کو جو دین لاتا ہے۔ ادراک تصور اور خیال کا  
 لازمی نتیجہ ایک رسمی کا پیدا ہونا ہے جس طرح آگ کے جوہر سے حرارت کا ٹھکانا ضروری ہے۔  
 نفس جسم کی تکمیل ہے لیکن نفس کی تکمیل عقل (روح) ہے۔ عقل ہی انسان ہے۔ چنانچہ عقل  
 سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔ عقل انسانی میں ہینکیر تمام ارضی چیزیں ایک اعلیٰ ہستی اختیار کر لیتی ہیں جو  
 جمیعت کے باب کو نصیب نہیں ہے۔ یحییٰ نہاد یا قوت کے عقل بچہ کے نفس میں موجود ہوتی ہے  
 بعد اس کے جو اس اور تصور کے ذریعہ سے اجسام کی صورتوں کا تجربہ کر کے وہ حقیقت میں عقل بن جاتی  
 ہے۔ یہ ترقی امکان سے وجود کی طرف یعنی تجربہ کا حاصل ہونا خود انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کی  
 فاعل مافوق الانسان عقل ہے جو آخری کرہ مادی یعنی فکر کی عقل سے نکلی ہے چنانچہ علم انسانی عالم بالا  
 کی دین ہے نہ کہ ذہنی جدوجہد سے حاصل کی ہوئی چیز۔ ہمارا ذہن ہم سے بالا عقل کی روشنی میں اجسام  
 کو دیکھتا ہے اس طرح سے تجربہ عقلی علم بن جاتا ہے یعنی تجربہ صرف اُن صورتوں پر مادی ہوتا ہے جو مادی  
 دنیا سے بذریعہ تجربہ حاصل کی گئی ہیں۔ لیکن مادی اشیاء کے پہلے اور ان سے مافوق صورتیں یا عام  
 ہستیاں بھی کرات مادی کی عقل کی شکل میں موجود ہیں۔ اب انسان کو ان متفک صورتوں کی خبر  
 ہوتی ہے صرف انہیں کے ذریعہ سے وہ اپنے تجربہ کی تفسیر کر سکتا ہے۔ خدا سے لیکر عقل نوع انسان  
 بلکہ اعلیٰ صورت صرف اپنے سے ایک درجہ ادنیٰ صورت کی علت ہوتی ہے۔ درمیانی صورتوں میں سے

ہر ایک اپنے سے اعلیٰ صورت سے انفعالی تعلق رکھتی ہے اور اپنے سے ادنیٰ سے فاعلی۔ چنانچہ عقل انسانی عقل مستفادہ کی نسبت سے جس پر اس سے اعلیٰ صورت کا اثر پڑتا ہے، مافوق الانسان آخری کردہ مادی کی عقل کو عقل فعال کہیں گے۔ تاہم یہ ہنسیہ فعال نہیں رہتی کیونکہ اس کی فاعلی کی حد مادہ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے لیکن خدا کا اعلیٰ طور سے حقیقی اور ازل سے ابد تک فعال عقل ہے۔

انسانوں میں عقل کی تین قسمیں ہیں ممکن، حقیقی، مستفادہ۔ فارابی کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا عقلی نہاد (۱)، علم تجربی سے گذر کر (۲) غیر محسوس چیزوں تک پہنچتا ہے (۳) جو تجربہ سے ما قبل ہیں اور خود تجربہ کی علت ہیں۔

عقل اور اس کے علم کے مدارج ہستی کے مدارج کے مطابق ہیں۔ ادنیٰ درجہ کی چیز اپنے سے اعلیٰ کی طرف تنہا کے ساتھ برستی ہے اور اعلیٰ چیز ادنیٰ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ ہم سے مافوق عقل جس نے تمام ارضی چیزوں کو صورت کا لباس بخشا ہے کو خوش کرتی ہے کہ ان پریشان صورتوں کو یکجا کرے تاکہ وہ محبت کے سایے میں متحد ہو جائیں۔ پہلے وہ انھیں انسان میں جمع کرتی ہے لیکن علم انسانی کے امکان اور اس کی محنت کا مدار اس پر ہے کہ وہی عقل جس نے اجسام کو صورت بخشی ہے انسان کو تصور بھی عطا کرے۔ ارضی چیزوں کی صورتیں عقل انسانی میں باہم ملتی ہیں اس سبب سے انسان کی عقل آخری پریشان آسمانی عقل سے مشابہ ہو جاتی ہے۔ عقل انسانی کا مقصد اور اس کی سعادت یہ ہے کہ آسمانی عقل سے دہل ہو جائے اور اس طرح خدا کی قربت حاصل کرے۔

یہ اصل انسان کو مرنے سے پہلے حاصل ہونا فارابی کے نزدیک مشتبہ یا بالکل ناممکن ہے اس زندگی میں جو علم حاصل ہو سکتا ہے اس میں سب سے اعلیٰ عقلی علم ہے لیکن جسم سے جدا ہو جانے کے بعد ذی فہم رحوں کو کامل عقل کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے لیکن کیا اس صورت میں روح کا وجود بہ حیثیت ایک فرد کے باقی رہتا ہے یا یہ اعلیٰ عقل کائنات کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ فارابی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کرتا ہے وہ صاف نہیں ہے اور مختلف تصانیف اس کے بارے میں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان عالم بالا تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک نسل کے بعد

دوسری نسل آتی ہے اور ہر چیز اپنی ترتیب کے ساتھ اپنے ہم جنس سے ربط پیدا کرتی ہے معقول رو میں چونکہ وہ مکان کی قید سے آزاد ہیں بے حدود حساب تدقی کرنی جاتی ہیں جیسے جیسے کہ خیالات اور قوی کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے ہر درجہ اپنے اور اپنے تھکنوں کے متعلق خیال کرتی ہے اور ارجوں جوں وہ خیال کرتی ہے اُس کی مسرت گہری ہوتی جاتی ہے۔

اب ہم فلسفہ عملی کا ذکر کرتے ہیں۔ فارابی کے علم الاخلاق اور سیاست مدین کو ہم عالمہ مسلمین کی زندگی اور عقائد سے قریب تر جانتے ہیں۔ یہاں چند عام خیالات نمایاں کئے جاتے ہیں۔

جس طرح کہ منطق میں علم کے اصول کا ذکر ہے اسی طرح علم الاخلاق عمل کے اصولی قوانین سے بحث کرتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں منطق اور تجربہ کی قدر اُس سے زیادہ ہے جتنی نظریہ علم میں ہے۔ اس کی تفصیل میں فارابی کچھ تو افلاطون کی پیروی کرتا ہے، کچھ ارسطو کی اور ایک حد تک باطنی رہبانی انداز سے وہ ان دونوں سے آگے بڑھتا ہے۔ علماء دین کے مقابلہ میں جو عقلی علم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن عقل کے علمی قوانین کو نہیں۔ فارابی بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ عقل ہی نیکو بد میں تمیز کرتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عالم بالا کی عطا کی ہوئی عقل ہمارے عقل کی رہبر نہ ہو کیونکہ علم سب نیکیوں میں افضل ہے۔ فارابی اپنے مخصوص انداز سے کہتا ہے کہ اگر کوئی ارسطو کی تصانیف پر عبور رکھتا لیکن اُن پر عمل نہ کرتا اور کوئی دوسرا شخص بے جانے ہوئے ارسطو کے اصول پر عمل کرتا تو اوّل الذکر قابل ترجیح ہوتا۔ علم اخلاقی عمل سے اعلیٰ ہے۔ ورنہ وہ اس کا (عمل کا) تعین نہ کر سکتا نفس فطری طور پر اشتهار رکھتا ہے جہاں تک کہ وہ ادراک یا تصور کرتا ہے اس میں حیوانوں کی طرح ارادہ بھی ہوتا ہے لیکن اختیار صرف انسان رکھتا ہے کیونکہ اُس کا دار و مدار عقل کے غور و فکر پر ہے یعنی اختیار خیال کے پہنچ کا پابند ہے۔ یہ ایسا اختیار ہے جو ساتھ ہی ساتھ جبر بھی ہے کیونکہ سلسلہ یہ سلسلہ اس کا تعین خدا کے تعالیٰ کی ماقبل ذات کرتی ہے۔ اس معنی میں فارابی جبر کا قائل ہے۔

اس طرح سمجھے ہوئے اختیار کی جدوجہد محسوسات کو اپنا تابع بنانے میں ناقص رہتی ہے۔



کابل یہ جب جا کر ہوتی ہے کہ معقول روح کو مادے کی قید سے آزاد کر کے اور خطا کا حجاب اُس کی آنکھوں سے دور کر کے عقلی زندگی دے جائے۔ یہ سب سے افضل سعادت ہے جس کے حاصل کرنے کی کوشش خود اُس کی خاطر کی جاتی ہے یعنی یہی خیر مطلق ہے۔ ایسی خیر کی جستجو عقل انسانی کرتی ہے جب وہ اپنے سے بالا عقل کی طرف رجوع کرتی ہے اور ارواح آسمانی جب وہ افضل و اعلیٰ ذات کی قربت حاصل کرتی ہیں۔

خود یہ علم اخلاق واقعی اخلاقی حالات سے کم تعلق رکھتا ہے لیکن اپنے علم الیاسات کو تو فارابی نے زندگی کے واقعات سے بالکل نا آشنا بنا دیا ہے۔ افلاطون کا ”ریاست“ کا لفظ العین اُس کے مشرقی انداز خیال میں بالکل فلسفیوں کی حکومت بن جاتا ہے۔ فطرتی ضروریات کی وجہ سے یکجا ہو کر لوگوں نے ایک شخص و اعدا کی اطاعت قبول کر لی ہے جو خواہ اچھا ہو یا بُرا گو یا محکم ریاست ہے۔ اِس لئے جب ریاستوں کے حکمران اصول اخلاق کے اعتبار سے جاہل یا غلطی یا بالکل بد ہوتے ہیں تو ریاستیں ابتر حالت میں ہوتی ہیں بخلاف اُس کے اچھے یا افضل ریاست کی صرف ایک قسم ہے یعنی وہ ریاست جہاں فلسفی کی حکومت ہو فارابی اپنے خیالی بادشاہ کو تمام انسانی اور فلسفیانہ خوبیوں کا مجموعہ قرار دیتا ہے وہ اہل میں افلاطون ہے محمد کی بجائے رسالت میں۔

کابل بادشاہوں کی خیالی تصویر میں (فارابی کے نزدیک ایک وقت میں ایسے متعدد حکمران ہوتے ہیں اور حکمران کے لہجہ و اصناف لازم ہیں اُس کے حال شاہ و وزیر ملکر بھی ہو سکتے ہیں) ہم اُس نئے کی اسلامی نظریہ ریاست سے ملتی جلتی چیز دیکھتے ہیں لیکن اصطلاحات اور الفاظ بدلے ہوئے لباس میں ہیں مثلاً بادشاہ کا عہدہ نسل سے ہوتا۔ اور جہاد کی سرداری کا ذکر وضاحت سے نہیں ہے۔ سب چیزیں فلسفہ کے کمرے میں چھپی ہیں۔

اخلاق صرف اُس ریاست میں مکمل ہو سکتا ہے جو ساتھ ساتھ مذہبی جماعت بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر نہ صرف اُس کے باشندوں کی موجودہ قسمت کا انحصار ہے بلکہ آئندہ کا بھی ”جاہل“ ریاست میں باشندوں کی (نفوس) عقل سے محروم ہیں۔ وہ بحیثیت محسوس صورت کے عناصر کی طرف واپس

جاتی ہیں تاکہ نئے سرے سے دوسرے انسانی جموں میں اپنا گھر بنائیں۔ "خالصی" اور "بد" ریاست میں صرف حکمران جواب دہ ہے۔ آخرت میں عذاب الہی اُس کا منتظر ہے لیکن جن رعوں کو کسی دوسرے حکمران نے خطا میں مبتلا کر دیا ہے اُن کا بھی وہی انجام ہوتا ہے جو "جابل" ارواح کا۔ یہ خلاف اس کے صرف نیک اور دانا ارواح کو بقا ہے اور وہ خالص عقل کی دنیا میں داخل ہو جاتی ہیں۔ جتنا اعلیٰ عالم کہ اُس نے زندگی میں حاصل کیا ہے اتنا ہی بلند مرتبہ اُسے مرنے کے بعد "سمہ" کے سلسلہ میں ملے گا۔ اور اتنی ہی گہری اُس کی روحانی مسرت ہوگی۔

غالباً اس طرح کے الفاظ کے پردہ میں یہ صوفیانہ فلسفیانہ عقیدہ پوشیدہ ہے کہ عقل انسانی عقل کائنات میں اور آخر میں ذات خداوندی میں جذب ہو جاتی ہے کیونکہ بقول فارابی کے ارتقی ہوئی منطقی مافوق لطیفی ترتیب میں خدا کائنات سے مختلف ہے لیکن پڑھتے ہوئے سلسلہ میں روح اس عالم اور عالم آخرت کو ایک جانتی ہے اور خدا کو ہر چیز میں پاتی ہے۔ بلکہ خود سمہ کا وجود اسی کی وحدت میں ہے۔

اب اگر ہم فارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ مدلل روحانیت یا زیادہ صحیح لفظ میں عقلیت ہے۔ صہانی اور محسوس چیزوں کا مبدا عقل کا تخیل ہے۔ اسے پریشان تصور کیا جاسکتا ہے۔ حقیقی وجود صرف عقل ہے لیکن اس کے مختلف مدارج ہیں۔ بسیط اور محض صرف خدا کی ذات ہے یہاں تک کہ ان عقول میں بھی جو اُس کی ذات سے بواسطہ اور بلا واسطہ نکلتی رہتی ہیں کثرت موجود ہے۔ مستقل عقول کی تعداد نظام بطیموسی کے مطابق معین ہے اور آسمانی قوتوں کے سلسلہ مراتب سے مطابقت رکھتی ہے۔ ہر سستی جس قدر ذات اول سے دور ہے اُسی قدر کم عنصر اُس میں عقل محض کا ہے۔ انسان کی سستی یعنی عقل آخری عقل کائنات سے نکلی ہے۔ اس پورے نظام میں کہیں رخنہ نہیں ہے۔ دنیا ایک گل ہے جس کی ترتیب بہت اچھی اور خوشنما ہوئی ہے۔ بدی اور شر افراد کے محدود ہونے کا لازمی نتیجہ ہیں جن کے تضاد سے "سمہ" کی خوبی واضح ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا دنیا کی خوشنما ترتیب جس کا شہود ازل سے ذات الہی سے ہوتا ہے کبھی

فنا ہو سکتی ہے یا یہ کہ ذات الہی میں واپس جا سکتی ہے؟ خدا کی طرف دائمی رجوع تو ضرور ہوتا رہتا ہے۔ روح کو عالم بالا کی طرف جانے کی تمنا ہوتی ہے۔ روز افزوں علم اُسے متعجب کرتا ہے اور عالم قدس کی طرف اُس کی رہبری کرتا ہے۔ لیکن کہاں تک؟ فلسفی اور پیغمبر اُس کی تشریح نہیں کر سکے ہیں۔ فارابی کے نزدیک فلسفہ اچھا پیغمبری دونوں کا مبداء ہم سے مافوق عقل خلاق ہے۔ وہ بار بار پیغمبری کا ذکر انسانی علم و عمل کے درجہ کمال کی حیثیت سے کرتا ہے۔ لیکن یہ اُس کی پہلی رائے نہیں ہو سکتی یا کم سے کم اُس کے فلسفہ نظری سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس فلسفہ کے مطابق کلاب اور دیا اوجی وغیرہ پیغمبری کے عناصر ہیں وہ تصورات کی ذمہ داری میں شامل ہیں چنانچہ اُس کی جگہ محسوس ادراک اور معقول علم کے درمیان ہے۔ باوجودیکہ فارابی کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں مذہب کی اعلیٰ تعلیمی اہمیت تسلیم کی گئی ہے پھر بھی وہ اُسے اُس علم سے جو عقل محض کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے کمتر درجہ پر رکھتا ہے۔

فارابی ذہنی دنیا میں ابدی حقیقت کے لیے زندگی بسر کرتا تھا۔ یہ تعلیم عقل کا یا شاہ مال دنیا کے اعتبار سے فقیر تھا۔ اپنی کتابوں اور اپنے باغ کے بھولوں اور پرندوں میں گن رہا کرتا تھا۔ اُس کے مہوطنوں اور حامیوں کی نظر میں اُس کی اہمیت کم وقعت تھی۔ اُس کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں دنیاوی کاروبار اور جہاد کو کوئی مناسب جگہ نہیں دی گئی تھی۔ اُس کا فلسفہ حواس ظاہری کی ضروریات کو پورا نہیں کرتا تھا اور اُس کی علمی محسوس معقول تصورات کی زندگی کا منکر تھا جبکہ اظہار بالخصوص صناعتی کے کوششوں اور مذہبی خیال آرائیوں میں ہوتا ہے۔ وہ عقل محض کی تجربہ پس محور کو رہ گیا تھا۔ اُس کے ساتھی اُسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اُس کے شاگرد بنے۔ اُس کے بعض شاگرد اُسے مجسم دانائی جان کر اُس کے پیستار تھے۔ لیکن علمائے اسلام ہمیشہ اُس کی تکفیر کرتے رہے اور وہ اُس کا کافی موقع بھی دیا کرتا تھا جس طرح سے فلسفہ فطرت سے انسان آسانی سے فطرت پرست (نجیری) ہو جاتا تھا اُسی طرح منطقیوں کی وحدانیت سے بے جا بنے ہوئے کائنات پرستی تک پہنچ جاتا تھا۔

فارابی کے شاگرد زیادہ نہیں تھے۔ اُن میں سے ابو زکریا یحییٰ ابن عدی نے جو حقیقت پر مبنی تھا چھٹی اور سولہ کی تصانیف کے مترجم کی شہرت حاصل کی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ ذکر اُس کے دوسرے شاگرد

ابو سلیمان ابن طاہر ابن بہرام السجستانی کا آیا ہے جس نے دسویں صدی کے نصف آخر میں اپنے زمانہ کے علما کو  
 نیناد میں جمع کیا تھا جو مناظرے وہاں ہوا کرتے تھے اور جو دس استاد دیا کرتا تھا اس کا ایک حصہ ہم تک پہنچا  
 ہے۔ اس کے مطالعہ سے ہمیں مدرسہ کا انحطاط صاف نظر آتا ہے جس طرح فلسفہ فطرت کی خرابی کر کے لوگوں  
 نے اسے ایک پراسرار علم بنا دیا تھا اور جس طرح کندی کا مدرسہ فلسفہ کو عجیب و غریب ریاضی اور علوم طبیعی کا سہارا  
 تھا اسی طرح فارابی کے منطق مدرسے نے لفظی فلسفہ کو اختیار کر لیا تھا۔ موضوع بحث تصورات کا تعین اور  
 بال کی کھال نکالنا رہ گیا تھا۔ تاریخ فلسفہ اور خصوصی علوم کے جزئیات پر بھی بغیر کسی باہمی نظم اور ربط کے  
 بحث ہوا کرتی تھی۔ نفس مضمون سے کسی کو بھی دلچسپی نہ تھی۔ روح انسانی کو اسی طرح سجادہ بیت دی گئی  
 تھی جیسے اخوان الصفا کے یہاں ہے۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ مؤرخ الذکر روح کے عجیب و غریب کرامات  
 پر زور دیتے تھے اور منطقیین اس کی عقلی حقیقت اور اس کے عالم مافوق عقل کی طرف متوجہ رہتے  
 کی بحث کیا کرتے تھے۔ اخوان الصفا کے یہاں اعداد اور حروف کا کھیل تھا اور سجستانی جماعت میں لفظ  
 اور تصورات کا ظلم تھا۔ مقصد دونوں کا پراسرار تصور ہے۔

اس لئے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ابو سلیمان کی علمی مجالس میں جن کا ذکر اس کا شاگرد قوجیدی  
 شمس میں کرتا ہے، اسقراط، افلاطون وغیرہ کا نام بہ مقابلہ ارسطو کے زیادہ آتا تھا۔ ان  
 مجالس میں ایک رنگارنگ عناصر سے مخلوط جماعت ہوا کرتی تھی۔ لوگوں کے وطن یا مذہب کی پوچھ  
 گچھ نہیں کی جاتی تھی۔ ان کا عقیدہ یہ تھا، اور اسے وہ افلاطون کی طرف منسوب کرتے تھے کہ ہر رائے  
 میں کچھ صدق کا موبہا ہے۔ جس طرح تمام اشیاء میں ایک مشترک وجود اور تمام علوم میں ایک مشترک  
 حقیقت ہوتی ہے۔ صرف اسی صورت میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شخص اپنی رائے کو صحیح سمجھتا ہے اور  
 جس علم سے اسے مذاق ہے اسے سب سے افضل سمجھتا ہے۔ اسی سبب سے مذہب اور فلسفہ میں  
 کوئی نزاع نہیں ہے خواہ طرفین کتنے زور و شور سے اس کا دعویٰ کریں بلکہ فلسفہ مذہب کی تعلیم کا  
 مؤید ہے اور مذہب سے فلسفہ کے نتائج کی تکمیل ہوتی ہے۔ اگر فلسفیانہ علم روح انسانی کی حقیقت اور  
 اس کی منزل ہے تو مذہبی عقیدہ زندگی میں اس منزل تک پہنچنے کی راہ ہے یعنی چونکہ دنیا پر عقل الہی

کی حکومت ہے۔ اس لئے ناممکن ہے کہ عقل اور تنزیل و وحی میں نزاع ہو۔  
 ان مباحث کا لب لباب ہم نے دیدیا ہے۔ ان کی جزئیات کی تفصیل کرنے سے کوئی فائدہ نہیں تاریخ  
 تمدن میں سچائی اور اُس کے حلقہ کا وجود ہم ہے لیکن فلسفہ اسلام کے نشوونما میں کوئی خاص وقعت نہیں  
 رکھتا۔ جس چیز کو فارابی در اہل اپنی حکمت کی جان سمجھتا تھا وہ اُس جماعت کے لئے اکثر محض دھسپ فاصلہ نہ  
 گفتگو کا موضوع ہوتی تھی۔

### ۳۷۲ - ابن مسکویہ

اب ہم اُس عہد میں پہنچ گئے ہیں جہاں سے دسویں صدی کا فائدہ اور گیارہویں کا آغاز ہوتا ہے۔  
 فارابی کے مدرسہ کا بظاہر دم نزع ہے۔ اور ابن سینا جو آگے چل کر اپنے پیشرو کے فلسفہ کا احیاء کرنے والا ہے  
 ابھی نو عمر ہے لیکن یہاں ہیں ایک ایسے شخص کا ذکر کرنا ہے جسے بہ نسبت فارابی کے کسدی سے زیادہ تعلق  
 ہے۔ تاہم چونکہ ابن دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا وہ بعض اہم باتوں میں فارابی سے بھی اتفاق رکھتا ہے۔ وہ  
 اس بات کی مثال ہے کہ اُس زمانہ کے سب سے روشن دماغ لوگوں کا رجحان بھی منطقی۔ مانوق الطبعی  
 غور و فکر کے میدان میں فارابی کی تقلید کی طرف نہ تھا۔

یہ شخص طبیب، اہل علم اللسان اور مورخ ابو علی ابن مسکویہ تھا جو سلطان ابو عبد اللہ کا دوست اور  
 خازن تھا اور جس نے بڑی عمر میں شہداء میں وفات پائی۔ علاوہ اور چیزوں کے اُس نے ایسا فلسفہ  
 اخلاق چھوڑا ہے جس کی مشرق میں آج تک بہت قدر ہے۔ اس میں افلاطون، ارسطو، جالسیوس  
 کی تعلیمات اور شرع اسلام سب ملی جلی ہیں۔ تاہم ارسطو کو غلبہ حاصل ہے۔ اس کا آغاز حقیقت  
 روح کے بیان سے ہوتا ہے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کی روح ایک لاجبی، بسیط، اپنے وجود و علم اور فعل کا شعور  
 رکھنے والا جوہر ہے۔ اُس کا طبعاً معقول ہونا اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اُس میں متضاد صورتیں داخل  
 ہو سکتی ہیں مثلاً سفید و سیاہ دونوں کے تصورات۔ علاوہ اس کے وہ محسوس و معقول دونوں کی صورت کو

اپنے اندر غیر مادی حالت میں قبول کرتی ہے کیونکہ طول روح کے اندر طویل نہیں ہوتا اور حافظہ میں بھی نہیں چنچل روح کے علم اور فعل اپنے جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہیں بلکہ تمام عالم محسوس اُن کے لگائی نہیں ہے علاوہ اس کے وہ ایک ذہنی معقول علم رکھتی ہے۔ جو اُس نے جو اس کے ذریعہ سے نہیں حاصل کیا ہے کیونکہ اُس کے ذریعہ سے وہ اُن حیات میں جو اسے جو اس سے حاصل ہوئے ہیں تقابل اور امتیاز کر کے حق و باطل میں فرق کرتی ہے اور اس طرح وہ جو اس کی نگرانی اور مدد کرتی ہے۔ خود اپنی ذات کے شعور میں یعنی اپنے علم کے علم میں روح کی عقلی وحدت سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے جس میں خیال، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

روح انسانی میں اور حیوانوں کی اور ارح میں خاص فرق یہ ہے کہ اَوَّل الذکر معقول غور و فکر کو اپنا دستور العمل بناتی ہے جس کا مقصد خیر ہے۔

خیر عمومی حیثیت سے، وہ چیز ہے جس کے ذریعہ کوئی ارادہ کرنے والا اپنی زندگی کا مقصد حاصل کرنا ہے یا اُس کی تکمیل کرتا ہے۔ اس لئے نیک ہونے کیلئے ایسی سرشت کی ضرورت ہے جو اپنا ایک مقصد رکھتی ہو۔ لیکن سرشت کے اعتبار سے لوگوں میں بہت فرق ہے۔ ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ صرف چند لوگ ایسے ہیں جو طبعاً نیک ہیں یا در کبھی بد نہیں ہو سکتے، کیونکہ جو چیز فطری ہے اُس میں تعمیر نہیں ہوتا، بے خلاف اس کے ایسے بہت ہیں جو فطر تا بد ہیں اور کبھی نیک نہیں ہو سکتے۔ لیکن بعض لوگ ایسے ہیں جو ابتدا میں نہ نیک ہوتے ہیں اور نہ بد اور آگے جھک کر تعلیم یا صحبت کے اثر سے دونوں میں سے کوئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

نیک یا تو عام ہوتی ہے یا خاص۔ خیر مطلق وہ ہے جو اعلیٰ علم اور اعلیٰ وجود کے ساتھ ایک ہو جس تک پہنچنے کی سب نیکیاں کوشش کیا کرتی ہیں۔ لیکن ہر فرد کے لئے کوئی مخصوص نیکی نفسی حیثیت سے سرمایہ راحت و سعادت ہوتی ہے۔ اور یہ نیکی اپنے جوہر اصلی کو کامل طور پر ظہور میں لانے یا بالفاظ دیگر اپنی اندرونی سرشت کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔

عام طور پر انسان اُس وقت نیک یا سعید ہے جب اُس کا کردار انسانیت کے معیار پر پورا

اثر نامور نیکی انسان کی خاص صفت اور لازماً انسانیت ہے۔ لیکن چونکہ مختلف افراد میں انسانیت کے مختلف مدارج ہوتے ہیں اس لئے سعادت یا نیکی سب کے لئے ایک نہیں ہے اور چونکہ تنہائی کی زندگی لمبر کرنا افراد تمام ممکن نیکیوں کو حقیقت کا جامہ نہیں پہنا سکتا اس لئے بہت سے افراد کو مل کر زندگی لمبر کرنی چاہی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بلا فرض یا تمام نیکیوں کی بنیاد پر ہی نوع انسان کی محبت جس کے بغیر معاشرت ممکن ہی نہیں ہے۔ منفرد انسان صرف دوسروں کے ساتھ، اور ان کے درمیان کمل ہوتا ہے۔ علم الاخلاق اصل میں معاشرتی اخلاق ہے۔ اس لئے دوستی کے متعلق ارسطو کا قول صحیح نہیں ہے کہ یہ اپنی ذات کی محبت کو وسعت دینے سے ماہل ہوتی ہے بلکہ یہ انہائے محبت کے دائرہ کو تنگ کرنے کا نتیجہ یا اس کی خاص قسم ہے۔ اور دوستی ملکہ سرے سے ہر نیکی کے استعمال کا موقع صرف سماج یا جمعی جماعت میں مل سکتا ہے نہ کہ متعین رہبروں کی طرح ترک دنیا کرنے سے۔ تبارک الدنیا یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعتدال اور نیکی کی زندگی لمبر کرتا ہے لیکن اسے اعمال کی سیرت کے متعلق مغالطہ ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اعمال مذہبی ہوں لیکن اخلاقی نہیں کہے جاسکتے اور نہ علم الاخلاق کے موضوع بحث ہو سکتے ہیں۔

علاوہ ازیں بقول ابن مسکویہ کے اگر شرع کے معنی صحیح سمجھے جائیں تو وہ انسانی علم الاخلاق سے بالکل متحد ہے۔ مذہب عوام کے لئے اخلاقی تعلیم ہے۔ نماز جماعت اور حج کے متعلق جو احکام ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ انہائے محبت کا دائرہ جہاں تک ممکن ہو وسیع کیا جائے۔

جزویات کے لحاظ سے ابن مسکویہ کی کوشش اہل یونان کی اخلاقی تعلیم کو جسے اُس نے اپنے بیان میں شامل کر لیا ہے، شرع اسلام سے ملادینے میں کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ یہاں ہم اس کا ذکر نہیں کریں گے تاہم اُس کی سچی علم النفس کی موثر گائیڈ اور صوفیوں کی رہبانیت دونوں سے آزاد علم الاخلاق کے مدون کرنے میں نہ صرف عمومی حیثیت سے کامیاب ہوئی ہے بلکہ جزویات میں بھی ایک فاضل جلیل کے خرم و اعتدال کی جھلک نظر آتی ہے۔

## ۴۔ ابن سینا

۹۸۰ء میں بہ مقام افشنہ من مضافات بخارا ایک تال شاہی کے خاندان میں ابوعلی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا پیدا ہوا۔ اُس نے اپنی دینی و دنیوی تعلیم اپنے ماں باپ کے گھر پائی جہاں اپنی فیاضیت اسلام و آیات زندہ تھیں۔ اُس کے بعد صبا بنی اور ذہبی حیثیت سے قبل از وقت بلخ جہاں نے بخارا میں فلسفہ اور طب کی تعلیم پائی۔ خوش قسمتی سے اُس نے ستر لاکھ برس کی عمر میں شاہ نوح ابن مسعود کے علاج میں کامیابی حاصل کی اور اُسے شاہی کتب خانے میں جانے کی اجازت مل گئی۔ اُس کے بعد سے وہ علم و عمل میں خود اپنا استاد بن گیا۔ اُسے یہ سلیقہ تھا کہ اپنے عہد کی زندگی اور تعلیم سے فائدہ اٹھائے۔ طوائف الملوک کی گرم بازاری کے زمانہ میں وہ لگاؤ و رغبت آزمائی کرتا رہا۔ کسی بڑے فرمانروا کی اطاعت اُس پر اُسی طرح گراں گذرتی جیسے علم میں کسی استاد کی۔ وہ دربار و دیار بھر تاراج بھی وہ تال شاہی کے زمرہ میں تھا کبھی معلّم اور مصفّٰی کی حیثیت سے مصروفِ جدوجہد تھا یہاں تک کہ مہمان میں خمس الدولہ کا وزیر ہو گیا۔ اس بادشاہ کی وفات کے بعد اُس کے بیٹے نے اسے خید مہینے کے لئے ایک قلعہ میں رکھ دیا۔ اُس کے بعد وہ علامہ الدولہ کے یہاں اصفہان پہنچا۔ آخر کار اُس نے مہمان میں ستادِ سن سال کی عمر کو پہنچ کر وفات پائی۔

غالباً یہ سب سے زیادہ غلط خیال ہے جو فلسفہ اسلام کی تاریخ میں جلا آتا ہے کہ ابن سینا فارابی سے آگے بڑھ کر زیادہ خالص ارسطاطالیسیٹ تک پہنچ گیا ہے۔ سچ پوچھیے تو ہمارے دنیا دار حکیم کو ارسطو کی کیا پروا تھی۔ یہ اُس کا کام نہ تھا کہ کسی نظام فلسفہ کے رنگ میں ڈوب جائے۔ اُس نے متاعِ نیک ہر دکان کہ باشد پر عمل کیا لیکن اُس میں اُس نے طاہیوس کے خیالات کو سب پر ترجیح دی۔ اس طرح وہ مشرق کا جلیل القدر مخالف خیالات میں مصاحبت کر نیا افلسفی اور دنیا کے قلموس نگاروں کا نام بن گیا۔ اُسے اس میں کمال تھا کہ دنیا بھر سے اکٹھا کئے ہوئے مصالحو کی ترتیب اور تدوین کرے اور



اُسے باریک آواز نہ نہیں نوکم سے کم جامع اور بالغ انداز سے بیان کرے۔ وہ اپنی زندگی کے ہر لمحہ سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ دن کو سلطنت کا کاروبار انجام دیتا یا اپنے شاگردوں کو درس دیتا تھا۔ شام کا وقت دوستی اور محبت کا لطف اٹھانے کے لیے مخصوص تھا اور رات کو وہ اکثر ہاتھ میں قلم لئے سوئے اور پہلو میں جام رکے (تاکہ نیند نہ آئے) تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا تھا۔ یہ کام اہل میں وقت اور موقع پر سمجھتا تھا جب اُسے دربار شاہی سے فرصت ہوتی تھی اور کتب خانہ اُس کے پاس موجود ہوتا تھا تو اپنا قانون الطب یا کتاب الشفا لکھتا تھا۔ سفر میں وہ کتابوں کا خلاصہ کرتا اور چھوٹے چھوٹے رسالے لکھتا تھا۔ قلموں میں چمکیں وہ مذہبی مضامین تحریر کرتا تھا مگر ہمیشہ ایک دلچسپ طرز ادا کے ساتھ۔ بلکہ اُس کے چھوٹے تصنیف کے رسالوں میں شاعری کا لطف موجود ہے۔ کسی کی فرائض پر وہ علمی مضامین منطق اور طب کو نظم کر دیا کرتا تھا جیسا کہ دسویں صدی سے رواج ہو چلا تھا اگر اس پر یہ بھی اضافہ کیا جائے کہ وہ عربی یا فارسی جن میں جی چاہے لکھ سکتا تھا تو ہر ایک ہر نئی شخص کی تصویر نظر کے سامنے آ جاتی ہے۔ اُس نے اپنی عمر میں کام اور لطف زندگی دونوں کی وہ کثرت دیکھی کہ اُس کا دل سیر ہو گیا تھا۔ ذہانت میں وہ اپنے عمر میں بڑے مہو ظن فردوسی (۹۶۰ تا ۱۰۲۰ء) اور علمی قابلیت میں اپنے ہم عصر ہر دینی سے کمتر تھا۔ فردوسی اور ہر دینی ہمارے لئے اب تک اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنے زمانہ کا مفسر تھا اور اسی پر اُس کے اثر اور اُس کی تاریخی عظمت کی بنیاد تھی۔ اُس نے فارابی کی طرح زندگی سے قطع تعلق نہیں کر لیا تھا کہ ارسطو کی شرح میں محسوس ہو جائے بلکہ وہ یونانی فلسفہ اور مشرقی حکمت کا جامع تھا۔ اُس کی رائے تھی کہ قدماء کی شرحیں کافی یکجہی حاصل ہیں اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدون کیا جائے یعنی پرانے درس کو نئے سانچے میں ڈھالا جائے۔

طب میں ابن سینا کو کشش کرتا ہے کہ اُسے نظامی صورت میں لائے۔ تاہم وہ اس معاملہ میں یکا منطقی نہیں ہے۔ وہ تجربہ کو کم سے کم نظری حیثیت سے کافی اہمیت دیتا ہے اور تفصیل کے ساتھ اُن شرائط کا ذکر کرتا ہے جن کے پورے ہونے پر کسی دوا کا اثر معلوم کیا جاسکتا ہے لیکن جہاں تک طب میں فلسفیانہ اصول شامل ہیں اُس حد تک طب کو چاہئے کہ ان اصولوں کو فلسفہ کے ہاتھ سے بہ طور

احکام کے قبول کرے۔

فلسفہ کی تین قسمیں ہیں منطق، طبیعیات، اافوق الطبیعیات۔ مجموعی حیثیت سے وہ تمام موجودات کی حقیقت کے علم پر اور تمام منفرد علوم کے اصولوں پر حاوی ہیں۔ اس علم کے ذریعہ فلسفی کی روح انتہائی تکمیل جو انسان کے لئے ممکن ہے حاصل کرتی ہے۔ موجودات یا تو معقول یعنی اافوق الطبیعیات کے موضوع ہوتے ہیں یا محکم یعنی طبیعیات کے موضوع، یا محمور یعنی منطق کے موضوع۔ جو چیزیں طبیعیات کی موضوع ہوتی ہیں وہ بے مادے کے نہ تو وجود رکھ سکتی ہیں نہ خیال کیجا سکتی ہیں لیکن اافوق الطبیعیات یا مادے سے بالکل بری ہیں اور منطقی مادے سے بذریعہ تجربہ حاصل ہوتی ہیں منطق اور ریاضی کی موضوع میں ایک حد تک مشابہت ہے یعنی جہاں تک کہ ریاضی کا موضوع مجرد ہوتا ہے تاہم ریاضی کا موضوع ہمیشہ خارج میں ظاہر کیا جاسکتا ہے یہ خلاف اس کے منطق کا موضوع اپنی ذات سے صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے مثلاً عینیت، وحدت، کثرت، عمومیت، خصوصیت، جوہریت وغیرہ وغیرہ۔ جنہاں منطق خیال کے علاقوں کا علم ہے۔

اس اجمال کی تفصیل میں ابن سینا بالکل فارابی کی منطق کی پیروی کرتا ہے، دونوں کا اتفاق اور بھی اسی طرح ثابت ہوتا اگر فارابی کی منطقی تصنیفات ہم تک پہنچتی ہوتیں۔ وہ اکثر انسان کی فوج خیال کے ناقص ہونے اور منطق کا محتاج ہونے پر زور دیتا ہے جس طرح سے کہ قیاسیہ تناسل ظاہری خط و خال سے باطنی سیرت پر حکم لگاتے ہیں اسی طرح منطقی معلوم کبریٰ سے نامعلوم صغریٰ کو مستنبط کرتا ہے۔ اس میں کس قدر کسانیت سے تحلیل اور خواہشات کی غلطیاں چپ چاپ مل جاتی ہیں۔ جو اس ظاہری سے جنگ کی ضرورت ہے تاکہ عالم تصور اپنے آپ کو عقل کی خالص حقیقت تک ملندہ کر سکے جس سے کوئی چیز بحیثیت لازمی کے تسلیم کی جائے۔ صرف وہ شخص جسے خدا کی طرف سے الہام ہوتا ہو منطق سے اس طرح بے نیاز ہو سکتا ہے جیسے کہ بدوی کو عربی صرف و نحو کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ عمومیات میں بھی اُس کا وہی رویہ ہے جو فارابی کا۔ کثرت سے پہلے ہر چیز کا وجود خدا اور فرشتوں کی عقل میں تھا۔ اُس کے بعد یہ چیزیں مادے کی صورت کی حیثیت سے عالم کثرت میں نمودار ہوتی ہیں اور پھر

ذہن انسانی میں یہ تصور کی عمومیت بخاتی ہیں۔ جس طرح سے کہ ارسطو نے جوہر اول (منفرد) اور جوہر دوم (عالم تصور سے متعلق) میں فرق کیا ہے اسی طرح ابن سینا منسائے اول اور منسائے دوم میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اشیاء سے ہے اور آخر الذکر کا ہماری قوت خیال کی کیفیات سے۔

ما فوق الطبیعیات اور طبیعیات کے معاملہ میں ابن سینا اور فارابی میں یہ بڑا فرق ہے کہ اول الذکر مادہ کا وجود خدا کی ذات سے نہیں مانتا اور معقول اشیاء کو مادی چیزوں سے بالاتر قرار دیتا ہے اور اسی سلسلہ میں وہ نفس انسانی کو معقول اور مجسم کے درمیان واسطہ ٹھہرا کر اُس کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے۔

ممكن اور واجب کی "معنی" یہی ہے کہ ایک ذات واجب کا وجود ثابت ہو تا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک خالق کے وجود کا ثبوت اُس کی مخلوقات کے ذریعہ سے دینے کی ضرورت نہیں بلکہ دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں یا خیال کی جا سکتی ہیں اُن کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذات اولیٰ کا احس میں امکان اور وجود ایک ہی ثبوت ملتا ہے۔

نہ صرف تحت قمری دنیا "ممکن" ہے بلکہ مساوات بھی بنات خود ممکن ہیں۔ اُن کی ہستی ایک دوسری ہستی کے واسطے واجب قرار پاتی ہے جو امکان سے بالاتر ہے یعنی کثرت اور تغیر سے بھی۔ واجب مطلق ایک وحدت محض ہے جس سے کوئی کثرت آسا چیز پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہی واحد اول ابن سینا کا خدا ہے جس کی طرف بہت سی صفات، مثلاً خیال وغیرہ منسوب کی جاتی ہیں لیکن محض منفیاتیہ اعتبار سے حقیقت سے جس سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

واحد اول سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے یعنی کائنات کی عقل اول۔ اس سے کثرت پیدا ہوتی ہے یعنی (۱) جب وہ اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو ایک تیسری عقل پیدا ہوتی ہے جو بیرونی کرات مساوی کی خالق ہے۔ (۲) جب وہ عقل اول اپنی حقیقت پر غور کرتی ہے تو روح (جوہر زندگی) پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے کرات مساوی کی عقل کا فرما ہوتی ہے اور (۳) جس حد تک وہ عقل اول ممکن بالذات ہے اُس سے ایک جم پیدا ہوتا ہے یعنی بیرونی کرات مساوی اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے عقل۔ روح۔

جسم۔ کیونکہ عقل بلا واسطہ تو جسم کو حرکت میں لائیں سکتی اس لئے اُسے اپنے فعل کے لئے روح کی ضرورت ہے آخر میں عقل فعال آتی ہے جو ارضی مادہ جسمی صورتوں اور نفس انسانی کو پیدا کرتی اور انہیں شکل بخشتی ہے۔ یہ سارا عمل جس کا تصور زمانہ میں نہیں ہو سکتا ایک حال یعنی مادے میں واقع ہوتا ہے۔ مادہ تمام موجودات کا قدیم امکان محض ہے اور عقل کو محدود کرتا ہے۔ یہ تمام افراد کا جوہر ہے۔

یہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لئے قیامت تھی۔ مغربی متکلمین نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ خدا کوئی بُری یا خلاف عقل بات نہیں کر سکتا لیکن فلسفہ اب (ابن سینا کی زبان سے) یہ کہتا تھا کہ خدا بجائے ہر خیر پر قادر ہونے کے صرف اُن چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو بالذات ممکن ہیں اور بلا واسطہ صرف عقل اول پیدا ہوتی ہے۔

اور ہر اعتبار سے ابن سینا انتہائی کوشش کرتا ہے کہ اپنے خیالات کو عامہ مسلمین کے عقائد سے مطابقت کرے (نیک و بد سب کچھ خدا کی طرف سے ہے لیکن پسندیدگی کے ساتھ صرف نیکی ہے بدی) یا تو معدوم ہے یا اجماع تک وہ خدا کی طرف سے ہے، محض عرض ہے۔ اگر وہ اگزیر نثر کے سبب دنیا کو پیدا نہ کرتا تو یہ سب سے بڑا کبر شہر ہوتا۔ دنیا جیسی ہے اُس سے بہتر اور خوشتر نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کی خوشتر تریب میں قدرت الہی کی کار سازی موجود ہے جو عقول کرات مساوی کے واسطہ سے نمودار پذیر ہوتی ہے۔ خدا اور عقول صرف (کلیات) کو جاننے میں ہیں وہ جزویات کا بند و بست نہیں کر سکتے۔ لیکن کرات مساوی کی عقول جو انفرادی چیزوں کا علم رکھتی ہیں اور جن کے توسط سے عقل کا اثر جسم پر پڑتا ہے یہ امکان رکھتی ہیں کہ منفرد اشیاء اور اشخاص کا انتظام کر سکیں۔ جوہروں کا فوری کون و فساد (یعنی خدا کی طرف سے ان کا پیدا کیا جانا اور معدوم کیا جانا) مسلسل حرکت یعنی تبدل و تدریج ممکن سے موجود کی طرف انقلاب کے مقابلہ میں ناممکن چیز نہیں ہے۔ اُس کے بیاں سرے سے وجود کی صورتوں عقل اور جسم صورت اور مادہ، عرض و جوہر کا باہمی تعلق واضح نہیں ہے بہر حال خوارق عادات کی گنجائش ضرور باقی رہتی ہے۔ شدید روحانی اضطراب سے جو ہمارے نفس میں انتہائی سردی یا گرمی پیدا کر دیتا ہے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ روح کائنات میں بھی عجیب و غریب حادثات ممکن ہیں حالانکہ بالعموم یہ تو انہیں فطرت

کی پابندی کرتی ہے۔ ان سب امکانات سے ہمارا فلسفی بہت اعتدال سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ نجوم اور الکیمیا کا وہ عقلی وجوہ کی بنا پر مخالف ہے تاہم اُس کی موت کے بعد ہی نجوم کے متعلق اشعار اُس کی طرف منسوب کئے گئے اور ترکی فکلوں میں ایک بن رسیدہ صوفی کی جگہ اکثر ابن سینا ساحر کی حیثیت سے منور ہوتا ہے۔ ابن سینا کی طبیعات کا دارو مدار اس بات کے فرض کر لینے پر ہے کہ حکم کسی فعل کا فاعل نہیں ہو سکتا فاعل ہنہ قوت یا صورت یا نفس یا اُس کے واسطے عقل ہوتی ہے چنانچہ طبیعات کی اقلیم میں بے شمار قوی ہیں جبکہ خاص خاص مدارج جی جیستی ہوئی ترتیب میں قوائے غلط پودوں کی قوتیں اور ادراج انسانی اور ادراج کائنات ہیں۔

فارابی سب سے زیادہ زور عقل محض پر دیتا تھا۔ اُسے خیال سے اُس کی ذات کی خاطر محبت تھی لیکن ابن سینا کو ہر جگہ نفس کی فکر تھی۔ جب طرح طب میں اُس کو مد نظر جسم انسانی ہے اُسی طرح فلسفہ میں نفس انسانی ہے۔ اُس کی معرکہ الاراقاموس فلسفہ کا نام ہی شفا (روحانی) ہے۔ نفسیات اُس کے نظام کا مرکز ہے۔

اُس کے علم اللسان میں دوئی پائی جاتی ہے جسم اور روح میں کوئی حقیقی باہمی ربط نہیں ہے جس طرح کہ سب اجسام ستاروں کے زیر تاثر عناصر کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں جسم انسانی بھی اُسی ترکیب کے بہترین اعتدال سے بنتا ہے۔ اس لئے جسم کی فوری آفرینش اور سرے سے نوع انسانی کا آنا فنا فنا و ناسو جانا اور جی اٹھنا ممکن ہے۔ لیکن وجود (نفس) کی تفسیر ترکیب عناصر سے نہیں کی جاسکتی۔ یہ جسم کی غیر منفصل صورت نہیں ہے بلکہ اُس سے عارضی تعلق رکھتا ہے۔ صورت آخرین یعنی ہم سے مافوق عقل فعال سے ہر جسم اپنا مخصوص نفس پاتا ہے جو اُسی کے نمونوں میں ہے کسی اور کے نمونے نہیں۔ ابتدا ہی سے ہر نفس (روح) منفرد جوہر ہے اور وہ اپنے جسم کے اندر زمانی زندگی میں روز بروز زیادہ انفرادیت حاصل کرتا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ باتیں ابن سینا کے دوسرے قول سے کہ مادہ انفرادیت کی اصل ہے مطابقت نہیں رکھتی لیکن روح (نفس) ہمارے فلسفی کے بیاں ایک طلسم عجائب ہے۔ وہ ضعیف الاعتقاد نہیں ہے اور اکثر تاکید کرتا رہتا ہے کہ روحانی زندگی کے اسرار پر آسانی سے آنکھ بند کر کے

ایمان نہ لے آنا چاہئے لیکن خود روح کی عجیب و غریب قوتوں اور ممکن کارسازوں کی خبر دیتا ہے، جو زندگی کے ہیچ در ہیچ راستوں میں ماری ماری پھرتی ہے اور عدم اور وجود کے درمیان جو حجاب ہے اُسے دور کر دیتی ہے۔

تمام قواسم روحانی میں نظری قوتیں سب سے افضل ہیں۔ حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ معقول روح کو دنیا کا علم ہوتا ہے خاص طور پر حواس باطنی یعنی محسوس معقول قوائے تصور کی بحشت ابن سینا نے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ عام طور پر طبیب فلسفی تین حواس باطنی یا عقل تصور کے تین مدارج کے قائل تھے (۱) منفرد حیثیات کو ملا کر دماغ کے سامنے کے حصے میں مجموعی ادراک بنانا۔ (۲) جس عالم کے اُس ادراک میں پہلے سے موجود تصورات کی مدد سے تصرف کرنا یعنی پہلی عقل دماغ کے وسط میں (۳) جس تصور کا عقل کیا گیا ہے اُسے حافظہ کے خزانہ میں جس کامرکز دماغ کے پچھلے حصہ میں ہے داخل کر دینا۔ ابن سینا اس تکمیل میں اور آگے قدم بڑھاتا ہے۔ وہ دماغ کے اگلے حصہ میں جس عام اور حافظہ محسوس میں جو مجموعی تصاویر کا خزانہ سے فرق کرتا ہے۔ علاوہ اس کے وہ عقل کو ایک حد تک غیر شعوری حیثیت سے حسی خواہشات کی زندگی کے اثر سے، لیکن ایک حد تک شعور کی حالت میں عقل کی مدد سے واقع ہونے والا عمل کہتا ہے۔ پہلی صورت میں تصور کو شے منفرد سے حلقہ باقی رہتا ہے مثلاً بھیڑ کو بھیڑیے کی دشمنی کا علم ہوتا ہے لیکن دوسری صورت میں وہ توسیع پا کر عام ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ پانچویں جس حافظہ مصورہ ہے جو محسوس تخیل اور معقول غور و فکر سے بنے ہوئے تصورات کا جلوہ گاہ ہے۔ چنانچہ پانچ حواس ظاہری کے مقابلے میں پانچ حواس باطنی بھی ہیں لیکن جس معنی میں یہ اخوان الصفا کے یہاں تھے اُس سے بالکل مختلف ہیں۔ اس موقع پر اُس نے جو سوال اٹھایا تھا کہ آیا کسی گزری ہوئی بات کے یاد کرنے کو ایک جداگانہ قوت حافظہ سمجھنا چاہیے یا نہیں۔ اُسے بے جواب دے چھوڑ دیا ہے۔

نظری قوائے روحانی کی سر تاج عقل ہے۔ ایک عملی عقل بھی ہوتی ہے لیکن اُس کی جدوجہد بالواسطہ ہماری ذات کا موقع ہے برخلاف اس کے شعور ذاتی یعنی اپنے نفس کا خالص علم جو وحدت عقل

کامنہر ہے بلکہ واسطہ ہماری ذات کا آئینہ ہے لیکن عقل بجائے نفس اور روح کی ادنیٰ قوتوں کو دیا نے کے انہیں آہل کرتی ہے وہ حواس کے ادراک کو لطیف تر اور تصور کو عام تر بناتی ہے۔ عقل اُس مصالحہ پر جو اُسے حواس ظاہری اور باطنی سے ملتا ہے تصرف کرتی ہے وہ ابتدا میں خیال بالقوت ہوتا ہے لیکن آخر میں خیال بالفعل بن جاتا ہے مشق کے ذریعہ سے امکان واقعہ بن جاتا ہے۔ یہ تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن عالم بالاک طرف سے یعنی اُس صورت آفریں کی ہدایت و رہنمائی میں جو بحیثیت عقل فعال ہماری عقل کو خیالات عطا کرتا ہے لیکن خاص معقول خیالات کے لئے نفس انسانی کے پاس حافظہ نہیں ہے کیونکہ تصور کے لئے ایک جمعی عامل کی ضرورت ہوتی ہے جب کبھی معقول روح کسی چیز کا علم حاصل کرتی ہے تو اُس پر یہ علم عالم بالا سے نازل ہوتا ہے اور خیال کرنے والی روحوں میں اُن کے علم کی نوعیت اور وسعت کی بنا پر فرق نہیں ہوتا بلکہ اُس صلاحیت کے لحاظ سے جو ان میں ہم سے مافوق عقل سے استفادہ کرنے کی ہوتی ہے۔

معقول روح جو اپنے سے ادنیٰ قوتوں پر قابو رکھتی ہے اور اپنے سے اعلیٰ کو عقل کل کی ہدایت میں پہچانتی ہے۔ یہ حقیقی انسان ہے جو بلاشبہ حادث ہے لیکن بحیثیت بسیط ہستی اور منفرد جوہر کے فساد سے محفوظ اور لافانی ہے۔ ہیاں ابن سینا کی تعلیم اپنی وضاحت کے اعتبار سے فارابی کی تعلیم سے امتیاز رکھتی ہے۔ ابن سینا کے عہد سے مشرق میں حادث ارواح انسانی کے لافانی ہونے کا عقیدہ ارسطاطالیسی سمجھا جاتا ہے اور اُس کی ضد افلاطونی۔ اس اعتبار سے اُس کا فلسفہ مذہب سے زیادہ متحد ہے۔ جسم انسانی اور تمام محسوس روح کے لئے ایک مدرسہ ہے جہاں وہ تعلیم حاصل کرتی ہے لیکن جہانی موت کے بعد جو ہمیشہ کے لئے اُس پیکر خاکی کا خاتمہ کر دیتی ہے روح عقل کل کے ساتھ کم و بیش استقامت رکھتے ہوئے باقی رہتی ہے۔ یہی وصل عقل مافوق کے ساتھ رجبے بالکل ایک ہو جانا نہیں سمجھنا چاہئے (صالح اور عالم روح کے لئے سعادت ہے۔ اور ارواح کے حصے میں دائمی بدبختی آتی ہے جس طرح جہانی تقاضے سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اُسی طرح روح کی خرابیوں کی بھی سزا ملتی ہے لیکن اسی اصولِ ارضی زندگی میں حاصل کی ہوئی روحانی تندرستی اور معقولیت کے لحاظ سے بھی آسانی

جڑا ہوتی ہے۔ خالص روح کو وقتی آلام میں ابدیت کے خیال سے تسکین ہوتی ہے۔  
 بلاشبہ تھوڑے ہی لوگ اعلیٰ درجہ پر پہنچتے ہیں۔ حق کی چوٹی پر عوام الناس کے لیے جگہ نہیں  
 ہے۔ صرف ایک ایک کر کے لوگ معرفت الہی کے سرچشمے سے جو تہائی کی لمبائیوں پر واقع ہو سیراب  
 ہوتے ہیں۔

عقل انسانی کی باتہ انجی رائے ظاہر کرنے کے لیے ابن سینا شاعرانہ روایات کا حوالہ دیتا  
 ہے اور ان کی تائید کرتا ہے جس کا عہد متاخر کے فارسی ادب میں بہت رواج تھا۔ سب سے زیادہ  
 دلچسپ ہمارے نئی جی ابن یقظان کا مثالی کیریکٹر ہے۔ اس میں عقل انسانی کے عناصر عالم فطرت،  
 روح اور عقل سے گذر کر واحد لایزال کے سر پر عظمت و جلال پر پہنچ جانا دکھایا گیا ہے۔ فلسفی کو  
 ایک جوان صورت بڑھے کے بھیس میں ملتا ہے۔ فلسفی کو شش کرچکا ہے کہ جو اس ظاہری و باطنی  
 کے ذریعہ سے ارض و سما کو پہچانے۔ اب اُسے دور استے نظر آتے ہیں ایک تو مغرب کی طرف جو اُسے او  
 بدی کی راہ ہے اور دوسرا مطلع آفتاب کی جانب جو معقول ابدی صور خالص کا راستہ ہے جس پر جی  
 مسافر کی رہنمائی کرتا ہے۔ باہم وہ حکمت الہی کے منبع اور ابدی نوجوانی کی سرحد تک پہنچتے ہیں جہاں  
 حسن خود اپنا حجاب ہوا اور نور آپ اپنا پردہ دار۔ یہی ابدی سرا ہے۔

اس طرح جی ابن یقظان بعد کے چند غور و فکر کرنے والی روجوں کا رہنما ہے وہ ابدی عقل پر  
 جو نوع انسان کے مافوق ہے اور اُس کے درمیان مصروف جدوجہد رہا کرتی ہے۔

اسی طرح کے معنی بہار فلسفی سلمان اور البال کی کہانی کو جو عہد متاخر میں یونان میں تصنیف  
 کی گئی تھی اور جس میں بعد میں بہت تصرفات ہوئے ہیں، بننا ہے۔ سلمان اُس کے نزدیک دنیا دار  
 انسان ہے جسکی بیوی (یعنی عالم محسوس) البال پر عاشق ہو جاتی ہے اور مکر سے اُسے اپنے ہلو میں  
 بٹھاتی ہے لیکن فیصلہ کن لمحہ سے پہلے ایک بجلی آسمان سے گرتی ہے۔ البال کو دکھاتی ہے کہ وہ کیا حرکت  
 کرنے والا تھا اور اُسے محسوس لذات کی دنیا سے اٹھا کر خالص عقلی مشاہدہ کے عالم میں بجاتی ہے وہ  
 ایک اور جگہ کہتا ہے کہ فلسفی کی روح ایک پرند کی طرح ہے۔ بڑی سموتوں کے بعد وہ ارضی پھندے



سے نکلتی ہے اور کائنات کی فضا میں پرواز کرتی ہے یہاں تک کہ سرسبز باغِ اعلیٰ اُس کی آخری بیڑیوں کو کاٹ دیتا ہے۔

یہ ابن سینا کا تصور ہے۔ اُس کی روح کو اُس چیز کی آرزو ہے جس کے لئے اُس کے دواخانہ میں کوئی دوا نہیں ہے اور جو اُس کی دیرپا زندگی میں میسر نہیں آسکتی۔

علمِ الاخلاق اور علمِ الیاسات کی تدوین نظری حیثیت سے کرنا فقہ کے معلموں کو مبارک رہے۔ ہمارا فلسفی اپنے آپ کو روشنی خیزی کے درجے پر باتا ہے جہاں دوا ایک دیوتا کی طرح انسانی قوانین سے آزاد ہے۔ شرع کے احکام اور ریاست کے قوانین صرف عامۃ الناس کے لئے واجب العمل ہیں محمدؐ کا مقصد تھا کہ بدویوں کو مذہب بنائیں۔ اسی مقصد کے لئے انہوں نے علاوہ اور باتوں کے جہانی بازغا کی تعلیم دی۔ خالص عقلی سعادت کو یہ بدوی سمجھ نہیں سکتے تھے۔ اس لئے ضروری تھا کہ اُن کی تربیتِ الم و راحت جہانی کے وعدے و وعید سے کی جاتی۔ اُس جماعت میں اچھو اس ظاہری کی غلام ہے اور عبادتِ الہی کا انتشار احکام ظاہر کی پابندی سمجھتی ہے اور راہبوں میں ابا وجودیکہ وہ تمام عالم محسوس کو ترک کر دیتے ہیں اس حد تک اتفاق ہے کہ آخر الذکر بھی انعامِ الہی کی توقع میں زہد و عبادت کرتے ہیں۔ سچے خدا پرست روحانی محبت میں عوام اور زہاد دونوں سے برتر ہیں۔ یہ سوائے ذاتِ احدیت کے کسی اور چیز کی تمنا نہیں رکھتے اور امید و بیم سے آزاد ہیں۔ اُن کی ہلک عقل کی آزادی ہے۔

لیکن یہ راز عوام پر نہیں ظاہر کرنا چاہئے فلسفی اسے صرف اپنے عزیز شاگردوں کو تعلیم کرتا ہے۔ سیر و سیاحت کے سلسلہ میں ابن سینا کی ملاقات بہت سے معاصر علماء سے ہوئی لیکن نظائر ان لوگوں سے دیر پا تعلقات نہیں قائم ہوئے۔ جس طرح وہ اپنے پیشرہوں میں سے صرف فارابی سے عقیدت رکھتا ہے اسی طرح اپنے زمانے کے لوگوں میں سے وہ صرف اپنے مربی بادشاہوں کا ممنونِ احسان ہے۔ ابن مسکویہ کے متعلق جس سے اُس کی بارہا ملاقات ہوئی تھی وہ مخالف رائے ظاہر کرتا ہے۔ ہر دلی سے جو حیثیت محقق اُس سے افضل تھا اُس کی خط و کتابت نہ ہی لیکن حبلہ پیر سبلہ

منقطع ہو گیا۔

بیردنی (۹۷۳ تا ۱۰۴۸) اگرچہ اسے فارابی اور اپنے سے کم سن ابن سینا کے مقابلے میں کندی اور سودی کا شاگرد کہنا زیادہ صحیح ہو گا۔ اُس عہد کی خصوصیات کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا مستحق ہے کہ اُس کا یہاں تھوڑا سا ذکر کیا جائے۔ زیادہ شغف اُسے ریاضی، ہیئت، جغرافیہ اور علم الاقوام سے تھا۔ وہ ایک تیز نظر مشاہدہ کرنے والا اور عمدہ نقاد تھا لیکن بہت سی باتوں میں اپنی روشنی خیالی کے لئے وہ فلسفہ کا ممنون احسان ہے اور یہ حیثیت تمدن کے ایک منظر کے یہ علم ہمیشہ اُس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتا رہا۔

بیردنی نے نہایت خوبی کے ساتھ فیثاغورثی، افلاطونی فلسفہ، ہندی حکمت اور صوفیانہ خیالات میں مصالحت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی خوبی کے ساتھ اُس نے اہل عرب اور اہل ہند کے جدوجہد اور کارگزاریوں کے مقابلہ میں یونانی حکمت کی افضلیت کو ثابت کیا ہے۔ وہ کتاہ عرب کا کیا ذکر ہے۔ سہد سے بھی کوئی سقراط نہیں پیدا ہوا۔ وہاں کسی منطقی منہاج نے علوم کو خیال کرائی سے آزاد نہیں کیا ہے۔ تاہم وہ محدودے چند مکالمے سہد کی عظمت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ پسندیدگی کے ساتھ پیردان انیا مہبت کے خیالات کا ذیل کے الفاظ میں اظہار کرتا ہے ”ہمارے لئے کافی ہے کہ ہم ان چیزوں کو جان لیں جن پر آفتاب کی روشنی پڑتی ہے۔ اُس کے آگے جو کچھ ہے خواہ وہ کتنی ہی بے لذتہ وسعت رکھتا ہو ہمیں اس کی ضرورت نہیں جن چیزوں تک آفتاب کی روشنی نہیں پہنچتی حواس ان کا ادراک بھی نہیں کر سکتے۔“

اس سے ہمیں بیردنی کے فلسفہ کا علم ہوتا ہے۔ صرف حواس کے ادراکات کا جن میں منطقی عقل باہمی رابطہ پیدا کرتی ہے یقینی علم حاصل ہو سکتا ہے اور زندگی کے لئے ہمیں عقلی فلسفہ کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم دوست دشمن میں تمیز کر سکیں۔ وہ غالباً خود بھی یہ نہیں سمجھتا تھا کہ اُس نے جو کچھ کہا ہے وہ قول فیصل ہے۔

ابن سینا کے شاگردوں کے تصنیفات کے مقابلہ میں اُن کے ناموں سے ہم زیادہ واقف

ہیں۔ جرجانی نے خود نوشتہ سوانح عمری کے آخر میں استاد کے حالات زندگی کا ذکر کیا ہے اور ابو الحسن بہمن یار ابن المرزبان کے چند چوڑے چوڑے رسائلے مافوق الطبیعیات پر اب تک موجود ہیں جو استاد کی تعلیم کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتے ہیں۔ صرف مادے کی جو ہریت اُس کے یہاں غائب ہو گئی ہے۔ چہنیت امکان وجود کے وہ مادہ کو خیال کا ایک اعتبار یا علاقہ قرار دیتا ہے۔

بہمن یار کے نزدیک خدا وجود واجب کی خالص اور علت سے بری وحدت ہے نہ کہ حسی جاگتی ذات اور قادر مطلق خلاق۔ وہ عالم کی علت ضرور ہے لیکن محلول علت کے ساتھ ہی اور لازمی طور پر موجود ہے ورنہ علت متغیر ہوتی اور مکمل نہ ہوتی۔ ذات احدی کا دنیا کے وجود سے پہلے ہونا زمانے کے لحاظ سے نہیں بلکہ حقیقت ذات کے لحاظ سے ہے۔ اس اعتبار سے اعلیٰ ذات کی تین صفتیں ہیں وہ ہستی کے لحاظ سے اول، کافی اور واجب الوجود ہے یا دوسرے الفاظ میں ذات احدی واجب وجود کا نام ہے۔ تمام ممکن اشیاء کی ہستی اسی واجب مطلق کی بدولت ہے۔

یہ بیان ابن سینا کی تعلیم سے مطابقت رکھتا ہے اور یہی حالت اس شاگرد کے شعور کائنات اور نظریہ روح کی ہے۔ جو چیزیں ایک بار کامل حقیقت حاصل کر چکی ہیں یعنی ارواح کرات ساوی (جنوع کے لحاظ سے مختلف ہیں) مادہ اولیٰ اور انفرادی ایک دوسرے سے اختلاف رکھنے والی ارواح انسانی سب کی سب لافانی ہیں۔ کامل حقیقی موجودات فنا نہیں ہو سکتیں کیونکہ وہ امکان سے بری ہیں۔ تمام معقول چیزوں کی خصوصیت یہ ہے کہ انہیں اپنی ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ بہمن یار کے نزدیک ارادہ محض اس چیز کا علم ہے جو لازمی طور پر حقیقت ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ معقول روح کی زندگی اور مسرت کا انحصار بھی اپنی ذات کے علم پر ہے۔

ابن سینا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ اُس کے قانون الطب کی رُو سے جس کی تیرہویں صدی سے سولہویں صدی تک بہت قدر تھی، آج تک ایران میں علاج کیا جاتا ہے۔ اُس کا اثر عیسوی علم کلام پر اہم تھا۔ وائٹ نے اُسے بقراط اور جالینوس کی صف میں جگہ دی تھی اور اسکالنگر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں جالینوس کا ہمپایہ اور فلسفہ میں اُس سے کہیں افضل تھا۔

مشرق میں وہ فلسفہ کا بادشاہ سمجھا جاتا تھا اور اب بھی سمجھا جاتا ہے۔ نو فلاطونی اور سطا لیسیت کو وہاں جو صورت ابن سینا نے دی تھی اسی حیثیت سے وہ ہمیشہ معروف رہی۔ اُس کی تصانیف کے نقلی نسخوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جس سے اُس کی ہر لغزیزی کا ثبوت ملتا ہے اور اُس کے رسائل کے خلاصوں اور شرحوں کا تو شمار ہی نہیں ہے۔ اطباء، مدبرین بلکہ علماء دین بھی اُس کی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ صرف معدودے چند ایسے تھے جو اُس سے آگے بڑھ کر اُس کے مافذ تک پہنچے تھے۔

اُس کے دشمن بھی ابتدا ہی سے بہت تھے اور یہ دوستوں سے زیادہ طبعاً آوازیں اپنی لئے کا اظہار کرتے تھے۔ شعرا اُس کی ہجو کرتے تھے علماء دین اُس سے اتفاق کرتے تھے یا اُس کی تردید کی کوشش کرتے تھے اور خلیفہ مستنجد نے ۱۱۵ھ میں ایک قاضی کے کتب خانے کو جس میں ابن سینا کی تصانیف بھی تھیں جلوا دیا۔

## ۵۔ ابن الشیم

ابن سینا اور اُس کے مدرسہ کے بعد سلطنت اسلامی کے مشرقی ممالک میں فلسفہ نظری کی طرف توجہ بہت کم ہو گئی۔ یہاں روزمرہ زندگی اور ادب میں فارسی زبان روز بروز عربی کی جگہ لیتی گئی۔ اول الذکر زبان کے محرم منطقی اور مافوق الطبعی مباحث کے لئے بہت کم موزوں موبلے کی کچھ پیدا نہیں کی گئی۔ نہایت افسوسناک طریقہ سے تمدن کے حالات اور اُسی کے ساتھ لوگوں کے مذاق بدل گئے۔ علم الاخلاق اور سیاست مدن نے زیادہ نمایاں جگہ حاصل کی لیکن اُسی پرانی صورت میں رہے اور کسی طرح کی ترقی نہیں کی۔ سب سے زیادہ نئے فارسی ادب میں شاعری کا دور دورہ تھا جو ایک حد تک آزاد خیالی اور ایک حد تک غالب حد تک تصوف پر مبنی تھی اور اُس زمانہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کی فلسفیانہ احتیاج کو پورا کرتی تھی۔

تقریباً دسویں صدی کے وسط سے بغداد سے علمی تحریک کا اثر مغرب پر بہت شروع ہو گیا تھا

ہم پہلے بھی شام میں فارابی اور مصر میں سعودی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہاں قاہرہ لغبد اوکا جواب بن گیا۔  
 قاہرہ میں ہیں گیارہویں صدی کی ابتدا میں ایک ایسا ریاضی دان اور ماہر طبیعیات تھا جسے جو  
 سارے قرون وسطیٰ میں اپنے فن میں اپنا نامانی بنیں رکھتا تھا یعنی ابو علی محمد بن الحسن ابن الہشیم۔  
 وہ لبرہ میں، جو اُس کا مولد بھی تھا، کسی سرکاری دفتر کا مہتمم تھا۔ اپنی ریاضی کی قوت پر جس سے زیادہ  
 بھروسہ کرتے ہوئے اُس کا عقیدہ تھا کہ وہ دریاے نیل کی طغیانی کو روک سکتا ہے۔ خلیفہ اسحاق نے  
 اُسے اس مقصد کے لئے طلب کیا لیکن وہاں پہنچنے کے بعد اُسے معلوم ہوا کہ اُس کی سعی لاعا بل تھی  
 اب وہ بحیثیت عامل شاہی معرض عتاب میں آگیا اور خلیفہ کی وفات (۳۳۲ھ) تک پوسیدہ رہا اپنی  
 بقیہ زندگی اُس نے علمی اور ادبی مشاغل میں گزاری یہاں تک کہ ۳۵۲ھ میں وفات پائی۔  
 اُس نے زیادہ تر ریاضی اور اُس کے استعمال کے میدان میں کام کیا ہے۔ تاہم اُس کا لائوس  
 اور ارسطو کی (صرف طبیعیات پر نہیں بلکہ ہر طرح کی) تصانیف سے بھی شغف رہا ہے۔ جیسا کہ وہ خود  
 اعتراف کرتا ہے اُس نے جوانی ہی سے ہر چیز پر شک کرتے ہوئے مختلف آراء اور تعلیمات کا مشاہدہ کیا  
 یہاں تک کہ اُسے معلوم ہوا کہ ہر عقیدہ میں حق کے معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو کہیں کم اور کہیں زیادہ  
 کامیاب ہوئی ہے۔ حق وہ صرف اُس چیز کو سمجھنا تھا جو ہونے کی صورت میں عواس کے سامنے پیش ہوتی ہے  
 اور وہیں سے صورت حاصل کیے کے منطقی تصرف کے بعد ادراک بنتی ہے۔ فلسفہ کی تحصیل سے اُس کی  
 غرض اسی حقیقت کا حاصل کرنا تھا۔ فلسفہ کو وہ تمام علوم کی بنیاد بنانا چاہتا تھا۔ اُسے یہ حقیقت ارسطو  
 کی تصانیف میں ملی کیونکہ ارسطو کو حیات اور عقلی وحدت کو ایک دوسرے سے ربط دینا سب سے بہتر آتا  
 تھا۔ اس لئے وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ ارسطو کی تصانیف کا مطالعہ اور اُن کی شرح کرتا تھا۔ بنی  
 نوع انسان کے فائدے کی خاطر اپنی مشق کے لئے اور اپنے بڑے پاپے کے سرمایہ تسلی و راحت کے طور پر لیکن  
 نگاہ ہر ان تصنیفات میں سے کوئی اب باقی نہیں رہی ہے۔

ابن الہشیم کی سب سے اہم تصنیف جو لاطینی ترجمہ کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے بھرناٹ پر ہے اس  
 کتاب سے اُس کے دقیق النظر ریاضی دان ہونے کا ثبوت ملتا ہے جو اول سے آخر تک تصورات اور

حقیقی اعمال کی تحلیل کی کوشش کرتا ہے۔ تیرہویں صدی کا ایک مغربی حکیم ویلیو اس مضمون کو زیادہ ترتیب سے بیان کرتا ہے لیکن جزوی امور میں اور وقت نظر میں وہ ابن البشیم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ ابن البشیم کی فکر بالکل ریاضی کے اصول کی پابند تھی۔ اُس کے نزدیک کسی جسم کا جوہر اُس کے اہم اعراض کی میزان ہے جس طرح کل جزو کی میزان اور تصور علامات کی میزان ہے۔

بصریات میں ہمارے لٹو خاص طور سے دلچسپ حائے لبصر اور مطلقاً حواس کے ادراکات کے متعلق نفسیاتی اقوال ہیں۔ یہاں اُس کا مقصود یہ ہے کہ ادراک کے منفرد اجزاء کو ایک دوسرے سے میز کر کے اور سارے عمل کی زمینی حیثیت کو نمایاں کرے۔

ادراک کے اجزاء حسب ذیل ہیں :- (۱) جس (۲) مقابلہ متعدد حسیات میں باہم یا موجودہ جس کا اُن تقویش حافظے سے جو پہلے کے حیات نے یکے بعد دیگرے نفس میں بنائے ہیں۔ (۳) تذکرہ۔ چنانچہ اب ہمیں جس چیز کا جس ہوتا ہے ہم فوراً پہچان لیتے ہیں کہ یہ وہی ہے جس کا نقش ہمارے حافظے میں موجود ہے۔ تقابل اور تذکرہ اس کے افعال نہیں ہیں کیونکہ حواس کو صرف الغالبی حیثیت سے حس ہوتا ہے، بلکہ یہ حکم لگانے والے ذہن کا کام ہے۔ عام طور پر یہ عمل لاشعوری یا نیم شعوری حالت میں ہوتا ہے۔ صرف غور کرنے سے ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے اور جو چیز دیکھنے میں منفرد معلوم ہوتی ہے اُس کی تحلیل اُس کے اجزاء میں ہو جاتی ہے۔

ادراک کا عمل بہت جلد واقع ہوتا ہے۔ جب قدر انسان اس معاملہ میں مشاق ہوتا ہے اور جتنی کثرت سے اس کی تجرہ ہوتی ہے اسی قدر گہرا حافظہ کا نقش نفس میں بنتا ہے اور اُسی قدر جلد تذکرہ یا ادراک واقع ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نئے جس میں وہ تصاویر جو پہلے سے نفس میں موجود ہوں تصرف کرتی ہیں، چنانچہ انسان آسانی سے دہو کہ کما سکتا ہے کہ کم سے کم عرصہ دراز کی مشق کے بعد ادراک لازماً فی فعل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ غلط ہے کیونکہ نہ صرف ہر جس کے ساتھ ایک صفاتی اعضاء حواس میں واقع ہونے والا تقرر ہوتا ہے جس کے لٹو وقت ضروری ہے بلکہ اعضاء تک ہیجان کے پوچھنے اور شعوری ادراک ہونے کے درمیان جتنی دیریں کہ ہیجان اعضاء کے عرصہ مکانی سے

گزرتا ہے۔ اُس کے مقابلے میں ایک عرصہ زمانی بھی ہونا ضروری ہے۔ کسی رنگ کے پہچاننے میں وقت صرف ہونے کا ثبوت نہیں گردش کرنے والے رنگوں کے دائرہ سے ملتا ہے جو ہمیں صرف ایک رنگ دکھاتا ہے کیونکہ حرکت کی تیزی کے سبب سے ہمیں اتنا وقت نہیں ملتا کہ جدا جدا رنگوں کو پہچان سکیں۔

تقابل اور تذکر ابن العیشم کے نزدیک ادراک کے اہم اجزاء ہیں۔ بخلاف اس کے جس مانے سے زیادہ قریب ہے۔ جس کے عمل میں حاستہ انفعالی حالت میں ہوتا ہے۔ اہل میں ہر حس بجائے خود ایک طرح کا علم ہے جو عام طور پر محسوس نہیں ہوتا لیکن نہایت قریب پہچان سے مثلاً بہت تیز روشنی سے اُس کا شعور ہوتا ہے۔ راحت کی کیفیت صرف مکمل ادراک میں ہوتی ہے یعنی اُس علم میں جو حس کے مادے کو نفسی صورت بخشتا ہے۔

ادراک میں تقابل اور تذکر دراصل ایک لاشعوری حکم اور استنباط ہے۔ بحیث دو سپوں میں سے بہتر کے انتخاب کرنے میں استنباط عمل میں لاتا ہے۔ استنباط کے معنی ہیں اشیا کے باہمی ربط کو سمجھنا چونکہ حکم اور استنباط بہت تیزی سے واقع ہوتے ہیں۔ انسان آسانی سے دھوکا کھا جاتا ہے اور اُس چیز کو جو استنباط کے ذریعہ لگا یا سوا حکم ہے اصلی معنی سمجھتا ہے۔ اُن سب باتوں میں جو ہمارے سامنے علوم متعارفہ کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں ہمیں احتیاط برتنا چاہئے اور اس کی تحقیقات کرنا چاہئے کہ یہ کسی دہرے تصدیق سے مستنبط تو نہیں ہے۔

ہمارے فلسفی کی اس تاکید سے مشرق میں بہت کم فائدہ ہوا۔ ریاضی اور طبیعت میں تو اُسے کچھ شاگرد ملے لیکن اُس کے ارسطاطالیسی فلسفہ کے شائق بہت کم لوگ تھے۔ ہم اُس کے صرف ایک شاگرد سے واقف ہیں جبکہ شاہرہ فلسفیوں میں کیا جاتا ہے۔ یہ ایک مصر کا امیر ابو الوفا بن ہشیر بن فائک القاعد تھا جس نے سنہ ۱۰۲۵ء میں ایک مجموعہ حکیمانہ ضرب الامثال اور تاریخ فلسفہ کے قصوں کا تالیف کیا۔ (ادریخیل) بدیع خیالات کا اُس میں کہیں نشان تک نہیں ہے۔ اُس کا مقصد صرف ناظرین کا تفریح طبع تھا اور اب جو زمانہ آیا اُس میں ایسی کتابوں سے بھی زیادہ قاہرہ دلے الف لیلہ کی قدر کرتے تھے۔

مشرق ابن الہنیم کو قریب قریب بھول گیا ہے اُس کے بعد اُس کی تکفیر کی گئی اور اُس کی کتابیں برباد کر دی گئیں۔ یہودی فلسفی موسیٰ ابن میمون کا ایک شاگرد بیان کرتا ہے کہ وہ کسی کام سے بعد اد گیا تھا یہاں ایک فلسفی کا (جس نے ۱۲۸۰ء میں وفات پائی) کتب خانہ چلایا جا رہا تھا وہاں ایک واعظ نے جو ان کتابوں کو اپنی نگرانی میں جلوہ دیا تھا ابن الہنیم کی ایک کتاب میں کرہ ارض کے ایک نقشہ کو دکھا کر اُسے کفر و النجاد کی ناپاک علامت بتایا اور کتاب کو آگ کو شعلوں کی نذر کر دیا

----->(××)<-----

Speed

Swift

Masood



# باب پنجم

## مشرق میں فلسفہ کا انحطاط

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اسلام کی مذہبی تحریک پر فلسفہ کا قوی اثر تھا، نہ صرف مقررہ بلکہ ان کے مخالفین کا علم کلام بھی اپنے خیالات اور وہ دلائل اور وہ اپنے دعوے کی تائید اور حریف کی تردید میں پیش کرتا تھا فلسفیوں کی تعانیف سے اخذ کیا کرتا تھا ان میں سے جو کچھ مشکوکین اپنے کام کا سمجھتے تھے اسے لے لیتے تھے اور بقیہ سے یا تو کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے یا اس کے ابطال کی کوشش کرتے تھے اس طرح بہت سی کتابیں لکھی گئیں جو کسی مخصوص فلسفہ یا کسی ایک فلسفی کے خلاف تھیں۔ لیکن کوئی کوشش سارے نظام فلسفہ کی، جس حیثیت سے کہ یہ مشرق میں یونانی بنیاد پر قائم تھا، تردید کرنے کی، گہرے مطالعہ کے بعد اور کلی نقطہ نظر سے غالباً غالی سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔

غزالی کی مہم کا ایک ثبوتی پہلو بھی تھا۔ علم کلام کے (جو عقائد کی تعلیم کو سمجھانے بلکہ عقل سے مطابق کرنے کے لئے تھا) پہلو بہ پہلو اسلام میں ایک باطنی علم چلا آتا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ حکمی عقیدہ کو باطنی اور احساسی پہلو سے لیا جائے۔ وہ عقائد کے مافیہ کو سمجھنا یا ثابت کرنا نہیں چاہتا تھا، بلکہ تجربہ میں لانا اور وجدانی حیثیت سے اپنے اوپر وار د کرنا۔ عقائد کا بالکل یقینی موزنا مسلم، لیکن کیا ان سے استنباط کر کے کوئی علم بنانا چاہئے؟ یا اس کے مسائل کو عقل کے علوم متعارفہ سمجھنا چاہئے؟ جس کے لئے فرید ثبوت نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ عقل کے بنیادی اصول جب ایک یا معلوم ہو جائیں تو وہ عالمگیر طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں، لیکن عقائد کے مسائل کو یہ بات حاصل نہیں ورنہ دنیا میں بے اعتقاد کیوں ہوتی؟ اسی طرح کے اور بھی سوالات کو جانتے تھے؟ اور بہت لوگوں کے

نزدیک ان شکوک سے نجات پانے کی بس ایک صورت تھی یعنی علم العقائد کی بنیاد باطنی لا عقلی روشنی پر رکھی جائے۔ پہلے پہل تو یہ تصوف کی رو میں لاشعوری حالت میں ہوتا رہا جس میں علم الفرائض اور علم العقائد کی طرف سے بہت غفلت برتی جاتی تھی۔ یہاں بھی غزالی ہی نے ہاتھ ڈالا۔ سالمیہ قرامطہ اور معتزلہ کے حریف فرقوں نے جو داغ بیل ڈالی تھی اس پر امام غزالی نے ایک عالیشان عمارت بنا کر کھڑی کر دی۔ ان کے زمانہ سے تصوف آمد تو کسی اسلام کی تعلیم کا مؤید بلکہ اُس کی زینت ہی ان کی زندگی کی تاریخ عجیب ہے اور ان کی جدوجہد کے سمجھنے کے لائق مزدوری ہے کہ ان کے حالات زندگی کا ذکر ذرا تفصیل سے کیا جائے۔ ان کی ولادت ۳۹۵ھ میں خراسان کے شہر طوس میں ہوئی چنانچہ وہ شہرہ آفاق شاعر فردوسی کے سموطن تھے جس طرح سے کہ فردوسی قدیم ایرانی قوم کی عظمت و جلال کا نقشہ کھینچتا ہے اسی طرح غزالی اسلام کے مستقبل کے لوجہ برہان اور زینت بنوئے عالم تھے ان کی تعلیم جو ان کے باپ کے انتقال کے بعد اُن کے ایک صوفی دوست کی نگرانی میں ہوئی تھی بقابلہ قومی ہونے کے عالمگیر زیادہ تھی۔ لڑکے کی یمین اور تحمل انچیز طبیعت کسی حدود کی قید کو گوارا نہ کرتی تھی۔ علم الفرائض کے موشگافانہ قیل و قال اور اُس کے بندھے ٹکے کلیوں سے اس کا جی گہرا تھا۔ وہ اسے دنیاوی علم سمجھتا تھا جسے اُس نے ترک کر دیا تاکہ معرفت الہی میں ڈوب جائے۔ اس کے بعد امام غزالی نے نیشاپور میں ایک صوفی استاد امام الحسین (سنتہ وفات ۴۱۰ھ) سے علم دین حاصل کیا۔ اس اثناء میں انہوں نے خود تصنیف و تالیف اور علمی شروع کر دی اور غالباً اسی زمانہ سے انہیں علم کی حقیقت پر شک ہونے لگا۔ اُس کے بعد وہ سلجوقی بادشاہ کے وزیر نظام الملک کے پاس پہنچے یہاں تک کہ ۴۱۹ھ میں انہوں نے بغداد میں پروفیسر کا عہدہ حاصل کیا۔ بہر نوع اس زمانہ میں انہیں فلسفہ سے بہت شغف رہا لیکن ان کی تحصیل فلسفہ کا مہرک فاضل دوق علمی نہ تھا بلکہ اپنے عقلی شکوک کو حل کرنے کی دلی تمنا ان کا مقصد نہ تو آخرتیش عالم کا سمرخ لگانا تھا اور نہ خود اپنی قوت خیال کا، بلکہ اطمینان قلب اور ایک اعلیٰ حقیقت کا احساس حاصل کرنا۔ انہوں نے دوق نظر کے ساتھ فلسفیوں (بالخصوص فارابی اور ابن سینا) کی

تصانیف کا مطالعہ کیا۔ اور زیادہ تر مؤرخ الذکر کے نظام کی پیروی کرتے ہوئے انہوں نے ایک فلسفیانہ قاموس لکھی جس میں محض نفسِ محبت سے تعلق تھا اور ذاتی رائے کو دخل نہیں دیا گیا تھا۔ ایسا کہنے میں ان کا مقصد (جیسا وہ ابتداء میں اپنے دل میں اپنی تسکین کے لئے اور بعد میں آواز بلند اپنی ہریت کے لئے کہتے تھے) یہ تھا کہ پہلے فلسفہ کی تعلیم کا ذکر کریں تاکہ بعد میں اس کی تردید کی جاسکے۔ یہ تردید بھی تھوڑے ہی دن بعد مکمل ہو گئی۔ یہ وہ مشہور تہافتہ الفلاسفہ تھی جو انہوں نے بغداد ہی میں با وہاں سے جانے کے تھوڑے دن بعد لکھی تھی۔

کیونکہ چارہی سال کے بعد ۶۱۰۹ھ غزالی نے بغداد میں درس و تدریس کا سلسلہ (جس میں ظاہری حیثیت سے بہت کامیابی ہوئی تھی) موقوف کر دیا۔ کبھی انہیں اپنے شاگرد عہدے کی طرف رغبت ہوتی تھی اور کبھی اس سے نفرت۔ وہ سمجھتے تھے کہ وہ کسی دوسرے طریقے سے دنیا اور دنیاوی فلسفہ سے زیادہ کامیابی کے ساتھ جنگ کر سکتے ہیں بلکہ یہ ان کا فرض ہے۔ ان کی تسکین اس دنیا کو خاطر میں نہیں لاتی تھی، لیکن یہ تسکین گہری حقیقت رکھتی تھی۔ ایک بار بیماری کی حالت میں انہوں نے اپنے خدا کی طرف سے تفویض کی ہوئی اندرونی خدمت کو اپنی روحانی آنکھوں سے دیکھا انہیں تنہائی میں صوفیانہ ریاضت کے ذریعہ سے اس کی تیاری کوئی چاہئے کہ وہ مذہبی۔ سیاسی مصلح کی حیثیت سے ظہور کر سکیں۔ اسی زمانہ میں جبکہ صلیب کے جنگجو مغرب میں اسلام سے جنگ کرنے کے لئے مسلح ہو رہے تھے غزالی اس کا نتیجہ کر رہے تھے کہ اسلامی عقائد کے ہر اول نہیں ان کا یہ انقلاب عقائد غسطنین مقدس کی طرح شدید جوش کی صورت میں نہ تھا بلکہ اس کا مقابلہ ہر نرم مقدس کے باجے سے کرنا چاہئے جنہیں خواب میں ہدایت ہوئی تھی کہ سرور کی محبت کو چھوڑ کر عملی سمیت کی طرف رجوع کریں۔

دس سال تک غزالی سفر کرتے رہے اور اپنا وقت باری باری سے زہدانہ ریاضت اور ادبی جدوجہد میں گزارتے رہے۔ غالباً اس کے ابتدائی حصہ میں انہوں نے اپنی مذہبی اخلاقی مہتمم انسان کتاب "احیاء العلوم" لکھی۔ آخر میں انہوں نے مصلح کی حیثیت سے کام کرنا چاہا

اپنے سفر کے دوران میں وہ دمشق، بیت المقدس، قبل اس کے کہ اس پر صلیبی لشکر کا قبضہ ہو، السکندریہ، مکہ، مدینہ گئے اور آخر میں اپنے گھر واپس آئے۔ سفر سے واپسی کے بعد غالی کچھ دن نیشاپور میں درس دیتے رہے اور ۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو انہوں نے اپنے وطن طوس میں وفات پائی۔ اُن کی عمر کے آخری سال زیادہ تر روحانی فکر و فکر اور اعامیت کی تحصیل میں گزرے جو چین میں انہیں کسی طرح یاد نہ ہوتی تھیں۔ ایک عہدہ اور مکمل زندگی تھی جس میں انجام آغاز سے مل گیا تھا۔

غالی اپنے زمانہ کی ذہنی تحریکوں پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں علماء دین کا علم کلام اصفیوں کا علم باطن، افیثا غورنی عوام پسند فلسفہ اور نو فلاطونی ارسطاطالیسیست نظر آتے ہیں۔ علم کلام جس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی غالی کا بھی عقیدہ ہے الہیہ مشکلیں کے دلائل انہیں کسی قدر کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قلبی تعلق وہ صوفیانہ علم باطن سے پاتے ہیں اور یہی مانند ہے ان کے محرکہ کی کارگزاری یعنی اپنے عقیدہ کا دار و مدار شخصیت کو قرار دینے کا۔ چنانچہ جس چیز کا ثبوت مشکلیں معقولات سے دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسے غالی باطنی واردات کی حیثیت سے بلا ثبوت قبول کرتے ہیں۔ عوام پسند فلسفہ سے بھی انہوں نے کچھ فائدہ اٹھایا ہے یعنی ایک تو ریاضی کے فن سے جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں اور دوسرے اُس کے ایسٹیتی نتائج سے۔ طبیعیات کو وہ اس حد تک ملتے ہیں جہاں تک اس میں عقاید کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطاطالیسیست جس حیثیت سے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس کی تعلیم دی تھی، انہیں اسلام کی دشمن نظر آتی ہے جس سے وہ تمام اسلامی مدرسوں اور فرقوں کی طرف سے یعنی سواد اعظم کے نقطہ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہی خود ارسطو کے ہتھیار یعنی منطق سے، کیونکہ منطق کے اصول بھی ان کے نزدیک اس قدر مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل۔ وہ بالقصد تناقض کے قضیہ سے ابتدا کرتے ہیں جبکہ ماتحت ان کے نزدیک خدا بھی ہے۔

فلسفہ کے طبیعی، مافوق الطبعی مسائل میں سے وہ خاص کر تین پر حملہ کرتے ہیں ۱۔ دنیا قدیم ہے ۲۔ خدا صرف کلی علم رکھتا ہے، اس لئے جزویات کا علم اُسے پہلے سے نہیں ہو سکتا ۳۔ صرف

روح لافانی ہے یعنی جہانی حیثیت سے یا زفاست ناممکن ہے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالی زیادہ تر ارسطو کے شارح یوحنا فلپانی کے پابند ہیں جس نے بروٹلو س کی قدم عالم کی تعلیم کے خلاف بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

فلسفیوں کے نزدیک دنیا ایک کرہ ہے جسکی وسعت محدود ہے، لیکن زمانہ کے لحاظ سے اس کا وجود غیر محدود ہے۔ ازل سے وہ ذات احدیت سے پیدا ہوا ہے جیسے کہ معلول علت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے غزالی کی رائے ہے کہ زمان و مکان میں اس طرح امتیاز نہیں کیا جاسکتا اور خدا کی سببیت کو آزاد علاق قدرت سمجھنا چاہئے۔

سب سے پہلے زمان و مکان کو لیجے حسب طرح سے کہ ہم زمانہ کی ابتدا اور انتہا کا تصور نہیں کر سکتے اسی طرح مکان کی انتہائی حد بھی ہمارے تصور سے باہر ہیں۔ جو شخص کہ لامتناہی زمانہ پر اعتقاد رکھتا ہے اُسے اپنے تصور کی بنا پر لامتناہی مکان کو بھی ماننا چاہئے۔ اس بات سے کہ مکان ظاہری جس کا اور زمانہ باطنی جس کا موصوع ہے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں ہمیں محسوسات سے نجات نہیں۔ جو تعلق مکان کا حجم سے ہے وہی زمانہ کا حجم کی حرکت سے ہے۔ دونوں صرف اشیاء کے علاقے ہیں جسکی آفرینش دنیا کی چیزوں کے ساتھ ہوئی ہے، بلکہ یہ صرف ہمارے تصور کے اعتبارات ہیں جو خدا ہم میں پیدا کرتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم وہ ہے جو غزالی نے علت و معلول کے متعلق کہا ہے۔ فلسفی خدا، عقل ارادی، روح، فطرت، اور حادثہ وغیرہ کے افعال میں امتیاز کرتے ہیں، لیکن غزالی کے نزدیک بھی اسی طرح جیسے شکلیں کے مابین صرف ایک سببیت ہے یعنی صاحب ارادہ ذات کی، فطرت کی سببیت کو وہ بالکل رو کر دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اس کی تسلیل کی جائے تو سوائے زمانی علاقوں کے اور کچھ نہیں رہ جاتا۔ ایک خاص منظر (علت) کے ساتھ ہم ایک دوسرے منظر (معلول) کی تواری دیکھتے ہیں، لیکن یہ کس طرح واقع ہوتا ہے ہمارے لئے ایک مہم ہے۔ فطرت کی اشیاء کے اثرات کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔ یوں بھی ہر تغیر بذات خود سمجھ میں نہیں آتا۔ خیال اس کے سمجھنے سے معذور ہے کہ کس طرح ایک چیز دوسری چیز میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کی

تسلّی واقعات سے نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ ان کی علت بھی دریافت کرتا ہے۔ یا تو کوئی چیز موجود ہے یا معدوم؛ لیکن کسی چیز کو بدل کر دوسری چیز کر دینا قادر مطلق کے بھی اختیار میں نہیں۔ وہ یا تو خلق کرتا ہے یا معدوم کرتا ہے۔

تاہم ہمیں وحقیقت یہ شعور ہوتا ہے کہ ہم چیزوں کا اثر ڈالتے ہیں۔ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں اور اُس کے عمل میں لانے کی قوت رکھتے ہیں تو ہم اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ نتیجہ ہمارا فعل ہو۔ آزاد ارادہ سے شعور کے ساتھ کسی کام کو کرنا یہی وہ تنہا سببیت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور اسی سے خدا کی ذات پر قیاس کرتے ہیں۔ یہ گمان تک درست ہو گا اس کی تائید غوغا الی اس قلبی تجربہ سے کرتے ہیں کہ ان کی روح میں خدا کی تصویر موجود ہے لیکن روح میں اور ذات الہی میں جو مشابہت ہے اُس کو وہ فطرت کی طرف منتقل نہیں کرنا چاہتے۔

چنانچہ خدا جہاں تک اُس کی معرفت دینا سے حاصل ہو سکتی ہے قادر مطلق، ارادہ میں آزاد اور فعال ذات ہے۔ اُس کی فعالی کی مکانی حدود نہیں مقرر کئے جاسکتے، جیسا کہ فلسفی کرتے ہیں جب وہ اس کی فعالی کو محض اول مخلوق تک محدود سمجھتے ہیں۔ برخلاف اس کے وہ اپنی کسی مخلوق کو زمانی اور مکانی حیثیت سے محدود کر سکتا ہے، چنانچہ یہ محدود دنیا محدود عمر بھی رکھتی ہے۔ یہ بات فلسفیوں کو مکمل معلوم ہوتی ہے کہ خدا نے ایک مطلق خلاقانہ فعل کے ذریعہ سے لائے سے دنیا کو پیدا کیا ہے۔ وہ صرف ایک واحد مادہ کے اعراض یا صورت کے بغیر کو جانتے ہیں یعنی حقیقت کا ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف جانا۔ لیکن کیا کبھی کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی؟ کیا محسوس ادراک اور مستقول تصور بالکل نئی چیز نہیں ہے؟ جو یا تو موجود ہے یا معدوم، جبکی آفرینش سے اُس کا ضد معدوم نہیں ہوتا اور جس کے معدوم ہونے سے اُس کا عکس معرض وجود میں نہیں آجاتا۔ کیا کثیر التعداد منفرد ارواح جبکی آفرینش کو ابن سینا کا نظام تسلیم کرتا ہے مطلق نئی چیزیں نہیں ہیں؟ سوالوں سے کام نہیں چلتا، تصور ہر قدم پر عجیب ظاہر کرتا ہے۔ خیال کے ذریعہ سے ہم لاتناہیت تک پہنچ جاتے ہیں۔ جس طرح زمان و مکان کہیں ختم نہیں ہوتے اسی طرح علل کا سلسلہ بھی کہیں

پہنچ کر نہیں رکتا اس لئے کسی معین محدود وجود کے سہلے کے لئے (جسے فلسفیوں کی طرح غزالی بھی ضروری سمجھتے ہیں) ایک قدیم ارادہ کی ضرورت ہے جو علت اول اور سب علتوں سے مختلف

ہو۔ بہر حال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہئے۔ ابن سینا کا خیال آرائی پر مبنی، اصول اور عقول کا فلسفہ ان کی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔

ہم پہلے ہی مفہوم الوہیت کے قریب پہنچ گئے ہیں فلسفیوں کے نزدیک خدا سب سے اعلیٰ وجود ہے اور اُس کی ذات سراپا خیال ہے۔ جو چیز اُس کے علم میں آتی ہے واضح سوجاتی ہے لیکن اُس نے دراصل اس کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ ارادہ کے اندر ہمیشہ ایک طرح کی کمی ایک احتیاج پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور اُس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ ارادہ کرنا والے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہو۔ ارادہ نام ہے مادہ میں حرکت کا۔ کامل حقیقی عقل کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتی۔ چنانچہ خدا ایسی نظر سے اپنی مخلوقات کا مشاہدہ کرتا ہے جو خواہش سے خالی ہوتی ہے۔ اُسے خود مابنی ذات کا یا اپنے مخلوق اول کا یا بقول ابن سینا کے عمومیات کا یعنی تمام اشیاء کی اجناس اور انواع کا علم حاصل ہوتا ہے لیکن غزالی کے نزدیک ضروری ہے کہ ارادہ ہمیشہ خدا کی قدیم صفت کی حیثیت سے اُس کی ذات میں موجود ہو۔ روایات کے مطابق وہ اپنے مافوق الطبعی اور اخلاقی انکار میں علم کو ارادہ سے مقدم جانتی ہیں لیکن ان کے عقیدہ کے مطابق ارادہ میں بھی وحدت ذات اُسی طرح موجود ہے جیسے علم میں۔ نہ صرف موضوعات علم کی کثرت اور اُس کے مختلف علاقے صاحب علم کے ساتھ بلکہ خود شعوری یعنی علم کا علم بھی اپنا سلسلہ لائقناہیت تک پہنچاتا ہے۔ اس کے احصاء کے لئے ایک ارادہ کا فعل ضروری ہے۔ توجہ اور خود شعوری میں دراصل ارادہ کام کرتا ہے اور اس طرح علم الہی بھی اُس کی ذات میں اصلی اور قدیم ارادہ میں آکر۔ سبائے فلسفیوں کے قول کے کہ خدا کائنات کو اس لئے خلق کرتا ہے کہ وہ اسے سب سے بہتر خیال کرتا ہے غزالی کہتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہی اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کے خلق کا ارادہ رکھتا ہے۔ کیا وہ ذات جو تمام اشیاء کا ارادہ کرتی ہے اپنے

مخلوقات کے ذرے ذرے کے علم سے محروم ہے، جس طرح سے کہ اُس کا قدیم ارادہ تمام منفرد علموں کا احصاء کرتا ہے اُسی طرح اس کا قدیم علم تمام منفرد اشیاء کا بھی احصاء کرتا ہے اور اس سے اُس کی وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔ اس اعتراض کا کہ خدا کو پہلے سے ہر چیز کا علم ہونا تمام واقعات کو جبر پر مبنی کر دینا غزالی اُسی طرح جواب دیتے ہیں جیسا کہ اعظمین مقدس نے دیا تھا کہ پہلے سے علم ہونے میں اور حافظ میں کوئی فرق نہیں یعنی خدا کا علم زمانہ کے فرق سے بالا ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا غزالی نے اس کو شش میں کہ وہ قدیم، قادر مطلق اور خلاق ارادہ کو ہاتھ سے نہ ملنے دیں دنیا کے حادث وجود کو جیسے وہ ثابت کرنا چاہتے تھے اور عقل انسانی کے اختیار کو جس سے انہوں نے اپنی بحث کی ابتدا کی تھی اس قدرت مطلق پر قربان نہیں کر دیا ہے، خدا کی خاطر یہ دہی اور نقلی دنیا (جیسا وہ خود کہتے ہیں) غائب ہو جاتی ہے۔ تیسرا مسئلہ جس پر غزالی فلسفیوں سے مناظرہ کرتے ہیں فلسفیانہ حیثیت سے کم دیکھی رکھتا ہے۔ یہ جہانی بازخواست کی بحث ہے فلسفیوں کے نزدیک صرف روح لافانی ہے خواہ انفرادی طور پر یا روح کائنات کے جزد کی حیثیت سے۔ برخلاف اس کے جسم فانی ہے۔ اس دوئی کے خلاف جو نظری حیثیت سے رُہبانی اخلاق کا راستہ دکھاتی ہے لیکن عملاً اکثر عیش پرستی میں مبتلا کر دیتی ہے غزالی کا مذہبی اور اخلاقی احساس مستقل ہوتا ہے۔ اگر جسم کے ذمہ فرائض ہیں تو اسی کو جزا بھی ملنا چاہیے جہانی بازخواست سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ روح کا جسم سے دوبارہ واصل ہونا اس سے زیادہ حیرت انگیز نہیں جیسا کہ اُس کا پہلی بار ارضی جسم میں آنا تھا اور جسے فلسفی تسلیم کرتے ہیں تاہم یہ ممکن ہے کہ روح بازخواست کے وقت ایک نیا جسم پائے جو اُس کے لمحوں میں ہو۔ بہر حال روح انسان کی اصلی ہستی ہے اور اُس کا آسمانی جسم خواہ کسی مادہ سے بنے کیساں ہے۔ ان آخری جملوں ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی کی دینیات فلسفیانہ غور و فکر کے اثر سے خالی نہیں ہے۔ انہوں نے یورپ کے آبائے کلیسا کی طرح خواہ جانکر یا بے جانے ہوئے سب سے فلسفیانہ عناصر اپنے یہاں داخل کر لئے ہیں اس لئے مغرب کے مسلمان عصمتِ ان کی دینیات کو بدعت کہہ کر ان پر کفر کا الزام لگاتے رہے دینی اُن کی تعلیم خدا، فطرت اور روح انسانی کے متعلق ایسے عناصر رکھتی ہے جو قدیم اسلام میں نہ تھے اور جو



ایک حد تک مسیحی اور یہودی فلسفیوں کے اور کچھ بعد کے مسلمان متوسطین کے واسطے سے تنزیہی فلسفہ سے اخذ کئے گئے ہیں۔ البدریب العالمین احمد کا خدا بلاشبہ عزالی کے لہو ایک ہی و قیوم ذات ہے لیکن اُس کی صفات اور انسانی صفات میں اس سے ہمیں زیادہ فرق ہے جیسا کہ سید مے ہا دے مسلمان معتزلہ کے حریف تنکی عقیدہ کے حامی سمجھتے تھے۔ اُس کی معرفت کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہوگا کہ مخلوقات کی تمام صفات سے اُسے بعید قرار دیا جائے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ صفات سے خالی ہے۔ برعکس اس کے صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ مجسم چیزوں ہی میں اس کی مثال ملتی ہے یہ سچ ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں سفید و سیاہ نہیں ہو سکتی لیکن سرور تر ہو سکتی ہے البتہ جب انسانی صفات کی نسبت خدا کی طرف کجائے تو ان کے لئے اور برتر معنی سمجھنا چاہئے کیونکہ خدا خالص روح ہے علاوہ عالم کل اور قادر مطلق ہونے کے وہ خیر محض اور حاضر و ناظر بھی ہے۔ اس حضور کل کے سبب سے یہ دنیا اور عالم بالا ایک دوسرے سے زیادہ نزدیک ہو جاتے ہیں یہ نسبت اس کے جیسا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ خدا کو امام غزالی سرایہ روح قرار دیتے ہیں اس کے علاوہ بازخواست اور حیات بعد ممات کا تصور ان کی نظر میں اس زندگی سے زیادہ روحانی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خیال کا امکان فلسفیانہ بغا سطلی تعلیم کی بنا پر ہے جو تین چار عالموں کی قائل ہے۔ درجہ بدرجہ ارفع و محسوس عالم انسانی، آسمانی ارواح کا عالم جنہیں ہماری روح بھی شامل ہے، فوق السمادی فرشتوں کا عالم اور آخر میں خود خدا سے تعالیٰ نور محض اور عقل مکمل کے عالم کی حیثیت سے۔ پاک اور منور روح اولیٰ عالم سے ترقی کر کے سادات سے گزرتی ہوئی حضور الہی میں پہنچتی ہے کیونکہ اُس کی ماہیت عقلی ہے اور اُس کا جسم بازخواست کے وقت مساوی شان رکھتا ہوگا۔

مختلف عالموں اور ارواح کے مدارج کے مطابق انسان بھی ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں جس پرست انسان قرآن و حدیث پر اتفاق کرتا ہے۔ قرآن کے لفظی معنی سے آگے بڑھنے کی اُسی اجازت نہیں۔ علم الفرائض اُس کی غذا ہے فلسفہ اُس کے لئے نہر کا حکم رکھتا ہے جو شخص تیر نہیں سکتا اُسے سمندر میں کودنے کی جرات نہیں کرنا چاہئے۔ تاہم ایسے لوگ بھی ہیں جو پانی میں اسی لئے جلتے ہیں

کہ تیزا سکیں وہ اپنے عقیدہ کو علم کے درجہ تک پہنچانا چاہتے ہیں اور اس کو شش میں آسانی سے شک اور بے عقیدگی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ غزالی کے نزدیک ان لوگوں کے لئے علم کلام اور مناظرہ فلسفہ کے خلاف مفید تریاق ہو سکتا ہے۔

لیکن انسانی کمال کے سب سے اونچے درجہ پر وہ لوگ ہیں جنکے قلب پر بغیر غور و فکر میں کھپانے کے باطنی الہی روشنی کے ذریعہ سے حق اور عقلی دنیا کی حقیقت وارد ہو جاتی ہے۔ یہ پیغمبر اور برہنہ گار مونی ہیں جنہیں امام غزالی اپنا بھی شمار کرتے ہیں اور جن میں انہیں خدا نظر آتا ہے۔ فطرت میں اور خود اپنی روح میں وہ اسی کو دیکھتے ہیں اور اُس کے سوا کسی کو نہیں لیکن زیادہ وضاحت کے ساتھ اپنی روح میں جو خدا کی مثل تو نہیں ہے لیکن اُس سے مشابہت رکھتی ہے۔ اب تمام خارجی چیزوں میں عجیب و غریب تغیر واقع ہوتا ہے۔ جو چیز کہ نظر ہمارے خارج میں ہے وہ ہماری روح کی کیفیت یا صفت بن جاتی ہے اور یہ روح خدا کے ساتھ اپنی یگانگت کا شعور کرتے ہوئے سعادت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہو جاتی ہے۔ محبت ہر چیز کو ایک کر دیتی ہے خدا کی سچی عبادت جزا کی امید اور سزا کے خوف سے گزر کر روحانی محبت الہی کو اپنا مدعا قرار دیتی ہے۔ صبر و شکر اُس عابد کے فرائض ہیں جو ابھی کامل نہیں ہوا ہے اور دنیا میں تار مارا بھرتا ہے۔ عابد کامل ان سے بالا ہے۔ وہ اسی دنیا میں مسرت کے ساتھ خدا سے محبت اور اُس کی ثنا کرتا ہے۔

مسطورہ بالا عبارت سے ایمان یا یقین کے تین مدارج ثابت ہوتے ہیں ایک تو علوم اناس کی تقلید پرستی۔ یہ لوگ اس خبر پر ایمان لے آتے ہیں جو انہیں کسی معتبر شخص سے پہنچتی ہے مثلاً یہ کہ زید گھر میں ہے۔ دوسرے علماء اور فضلاء کا مدلل علم۔ انہوں نے زید کو گفتگو کرتے ہوئے سنا ہے اور اُس سے نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ گھر میں ہے۔ لیکن تیسرا درجہ بلا واسطہ یقین یا عرفان کا ہے انہوں نے گھر میں جا کر آنکھ سے دیکھا ہے کہ زید وہاں ہے۔

غزالی ہر جگہ ادراک پر زور دیتے ہیں مشکلیں کے مقابلہ میں بھی اور فلسفیوں کے مقابلہ میں بھی۔ عمومی معانی کی مدد سے یہ لوگ عالم محسوس کی کثرت کا احاطہ نہیں کر سکتے مثلاً انیسار کی محسوس

صفات اور ستاروں کے شمار کا علم ہیں اور اک کے ذریعہ سے ہوتا ہے نہ کہ معانی محض سے۔ اس کو بھی کم یہ معانی بجا رہے باطنی نشیب و فراز کا احصار کر سکتے ہیں۔ عالم کے استدلالی قسم سے وہ چیز ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہے جسے باخدا شخص و جہان کے ذریعہ سے معلوم کر لیتا ہے۔ بہت کم لوگ علم کی اس بلندی پر پہنچتے ہیں جہاں وہ ہر عہد کے پیغمبروں اور رسولوں کی بدولت پہنچے ہیں چنانچہ ادنیٰ درجہ کے عقول کا فرض ہے کہ وہ ان کی پیروی کریں۔

لیکن اب یہ سوال ہے کہ وہ اعلیٰ عقل جسکو ہادی بنانا چاہئے کیونکر پہچانی جاتی ہے۔ یہ ایسا سوال ہے جہاں پہنچکر ہر مذہبی نظام جسے خدا اور انسان کے درمیان انسانی واسطہ کے ماننے سے چارہ نہیں اور جو عقل کے ذریعہ سے اس گتھی کو سلجھانا چاہتا ہے عاجز ہو جاتا ہے۔ غزالی کا جواب بھی قطعی اور صاف نہیں ہے۔ اتنا تو ان کے نزدیک یقینی ہے کہ یہاں عقلی دلائل سے فیصلہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ ان پیغمبروں اور پیروں کو جنہیں واقعی خدا سے روشنی حاصل ہوئی ہے انسان خود اپنی مخصوص ذات میں ڈوب کر اندرونی رشتہ کے ذریعہ سے پہچان سکتا ہے۔ پیغمبری کی حقیقت کا ثبوت اُس اخلاقی اثر سے ملتا ہے جو وہ روح پر ڈالتی ہے۔ قرآن کے کلام الہی ہونے کا یقین نظری حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ہو سکتا ہے بعض معجزہ قرآنی یقین دلانے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ بحیثیت مجموعی ولی اور پیغمبر کی شخصیت جو وحی کی ترجمان ہے اپنے سے ہر شے معجزہ بڑے اختیار اثر ڈالتی ہے اس سے متاثر ہو کر وہ دنیا کو ترک کر دیتی ہے تاکہ خدا کی راہ میں تک و دو کرے۔

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ نمایاں ہے ان کی تسلیم اُن کی شخصیت کا منظر ہے انہوں نے اس دنیا کے سمجھنے کی بالکل کوشش نہیں کی لیکن مذہبی مسئلہ کی تہ کو وہ اپنے ہم عصر فلسفیوں سے کہیں زیادہ پہنچے ہیں۔ یہ لوگ اپنے یونانی پیشروں کی طرح سے عقل پرست تھے اس لئے وہ مذہب کی تعلیم کو صرف تصور و تخیل یا شارح کی من مانی تصنیف سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب یا تو اتنے نیکو کر کے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طرح کا علم جس میں ادنیٰ درجہ کی حقیقت موجود تھی۔ لیکن اس کے غزالی مذہب کو اپنی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں وہ ان کے نزدیک وہ اس اور شرع دونوں

سے برتر ہے اور روحانی کیف کا نام ہے۔

یہ کیفیات ہر شخص پر اُس طرح نہیں طاری ہوتیں جیسے امام غزالی پر ہوتی تھیں لیکن وہ لوگ بھی جو اُن کا ساتھ ممکن اور اک کے قیود سے باہر فضا باطن کی پرواز میں نہیں دیکھتے یا تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ اعلیٰ اور افضل ذات کی تلاش میں غزالی کی بے اصول سرگردانی بھی ذہن انسانی کی تاریخ کے لئے اُس عہد کے فلسفیوں کے بظاہر جان بوجہ کر پہلے سے معلوم کی ہوئی راہ پر قدم رکھنے سے کم اہم نہیں ہے۔

## قاموس نگار

اسلامی قوموں کے اعلیٰ درس و تدریس کی تاریخ میں اس بحث کے لئے زیادہ جگہ کی ضرورت ہوتی مگر ہم یہاں مختصر الفاظ میں اس کا ذکر کریں گے۔

اس قول کی کہ غزالی نے فلسفہ کی ہمیشہ کے لئے بیخ کنی کر دی سبب شکر ہوئی ہے لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ اس سے نہ تاریخی معلومات کا اظہار ہوا ہے اور نہ سمجھ کا۔ فلسفہ کے معلم اور معلم مشرق میں غزالی کے بعد بھی سیکڑوں اور نہراؤں کی تعدادیں گزرے ہیں۔ تنگلی عقائد کی تائید میں نہ تو علم انھیں نے اپنی موٹاگانہ بحث کو ہاتھ سے دیا اور نہ علم العقائد نے اپنے مسلمانہ دلائل کو۔ اور عام لُصا ب تعلیم میں بھی ایک جزو فلسفیانہ تفصیل باقی کا شامل ہو گیا۔

بلاشبہ فلسفہ کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی ہے کہ نمایاں تر بہ حاصل کرے یا اپنی بُرائی شان کو قائم کرے۔ ایک عوب قصہ ہے کہ ایک فلسفی قید ہو گیا تھا اور ایک شخص اُسے غلام کے طور پر مول لینا چاہتا تھا۔ اُس شخص نے فلسفی سے پوچھا کہ میاں تم کس کام کے قابل ہو؟ فلسفی نے جواب دیا آزاد کرے جانے کے قابل۔ فلسفہ کو آزادی کی ضرورت ہے اور مشرق میں کب اُسے یہ آزادی نصیب ہوئی؟ دنیاوی افکار سے آزادی۔ غیر جانبدار خیالی جذبہ و جہد کی آزادی اُن ممالک میں معدوم تھی جہاں کوئی

روشن خیال بادشاہ تھا جو فلسفہ کی سرپرستی اور حفاظت کرتا۔ اکثر حکمہ فلسفیوں پر عقیدہ اور سلطنت کے لئے خطرناک ہونے کے الزام میں تشدد کیا گیا۔ یہ صرف عام تمدنی انحطاط کی علامت ہے۔ باوجودیکہ بائیس صدی کے مغربی سیاح مشرقی تمدن کی تعریف میں طب اللسان میں تاہم اگر پہلے سے مقابلہ کیا جائے تو اُس میں گھن لگ چکا تھا۔ کسی میدان میں بھی کوئی قدار سے ایک قدم آگے نہیں بڑھتا تھا۔ لوگوں کے ذہن اس قدر کمزور تھے کہ اُن سے یہ توقع ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ ادبی پیداوار رک گئی اور انہواری صدیوں کے پُرولسیوں نے صرف ایک قابل قدر کام کیا کہ اپنی تالیفات میں حسن انتخاب سے کام لیا۔ علم الفرائض اور علم العقائد کا تصوف نے خاتمہ کر دیا تھا اور یہی حال فلسفہ کا تھا۔ اپنے رئیس ابن سینا کے بعد کسی کو یونانی تھی کہ خود اپنے خیالات لے کر میدان میں آئے۔ اب تمام سوس۔ شعروں۔ حاشیوں اور حاشیوں کے حاشیوں کا زمانہ آگیا تھا۔ اہل علم مدرسہ میں انہی باتوں سے جی بہلایا کرتے تھے درآئیکہ ضعیف الاعتقاد عوام الناس روز بروز درویشوں کے لشکر کے معتقد ہوتے جاتے تھے۔

عام نصاب تعلیم میں عام طور پر کسی قدر فلسفیانہ مبادیات۔ کسی قدر ریاضی وغیرہ کے بالکل ابتدائی اصول ہوا کرتے تھے۔ صوفیوں نے فینا غورنی افلاطونی حکمت سے بہت کچھ لیا۔ خصوصاً اولیاء اللہ اور کرامات کے اعتقاد کی تائید کے لئے اس فلسفہ کا قائم رکھنا ضروری تھا۔ یہ چیزیں ایک بے مشر انتخاب پسند تصوف کا زیور بن گئیں۔ اس نے ارسطو کو بھی اپنی حکمت میں لے لیا لیکن اُسے افلاطون اور پیرس کا شاگرد قرار دیا۔

بجائے اس کے سمجھدار لوگ ارسطاطالیسیٹ پر اُس حد تک قائم رہے جہاں تک کہ اُس میں اُن کے ذاتی خیالات یا ارتودکسی عقائد میں میل ہو سکتا تھا۔ قریب قریب ہر شخص ابن سینا کے نظام کا پیرو تھا صرف معدودے چند نے فارابی کی طرف رجوع کیا یا دونوں میں مطابقت کرنے کی کوشش کی۔ طبعی اور الجہ الطبعی حکمت کی طرف بہت کم توجہ کی گئی علم الافلاک اور سیاست مدن کا زیادہ رواج تھا مگر صرف منطق کی تحصیل عام تھی۔ یہ بہت خوبی کے ساتھ سولاسطی صورت میں آ سکتی تھی

چینیت صوری منطق کے یہ ایک آلت تھا جس سے ہر شخص کام لے سکتا تھا۔ منطق کے ذریعہ ہر بات ثابت کر دی جاتی تھی اور اگر کبھی اتفاق سے کسی دلیل کا خطا پر مبنی ثابت بھی کر دیا گیا تو لوگ اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے لیا کرتے تھے کہ ہم دعوے کی دلیل صحیح طریقے سے نہیں دیکھ سہی۔ خود دعوے کے صحیح سونے کا تو امکان ہے۔

دسویں صدی کے ربیع آخری میں عبداللہ انخاؤزمی کی معلم میں منطق کو بہ نسبت طبیعیات اور مافوق الطبیعیات کے زیادہ جگہ دی گئی تھی۔ یہی صورت اکثر اس کے بعد کی معلموں اور قاضیوں میں بھی متکلی عقائد والے بھی اپنے نظام کا آغاز منطقیانہ اور علمیاتی اقوال سے کیا کرتے تھے جس میں علم کی تعریف رسماً کی جاتی تھی اور بارہویں صدی تک ارسطو کی منطق کے اجزاء کی تالیف کثیر تعداد میں ہوتی رہی۔ ان تصانیف میں سے جو بہت مقبول تھیں اور جنکی شرحیں وغیرہ بہت لکھی گئیں ہم ابھاری (سال وفات ۱۲۱۴) جسے ایسا غوجی کے نام سے پوری منطق کا خلاصہ لکھا تھا اور قزوینی (سال وفات ۱۲۷۶) کی تصانیف کا نام لیتے ہیں۔ عالم اسلامی کے سب سے بڑے دارالعلوم واقعہ قاہرہ میں اب تک تیرہویں اور چودھویں صدی کی قاضیوں کی بڑھائی جاتی ہیں۔ وہاں اب تک وہی اصول ہے جو ایک زمانہ میں ہمارا تھا۔ "سب سے پہلے منطق کا درس" اور بدیہی بات ہے کہ وہاں بھی اس کے نتائج اس سے بہتر نہیں جیسے ہمارے یہاں تھے۔ یہ لوگ شرح کی حد کے اندر اندر قدیم فلسفیوں کے دریافت کئے ہوئے اصول خیال کو قبول کرتے ہیں لیکن ان لوگوں پر اور معتزلی مسکلمین پر بہتے ہیں جو "عقل کے قائل تھے"۔

# فلسفہ مغرب میں

## آغاز

عالم اسلامی کا مغرب شمالی افریقہ کو مغربی حصہ ہسپانیہ اور صقلیہ کا نام ہے۔ شمالی افریقہ پہلے صرف ادنیٰ اہمیت رکھتا تھا۔ صقلیہ اسپین کے قبضہ میں تھی اور بہت جلد جنوبی اطالیہ کی نارمن قوم نے اُسے فتح کر لیا۔ یہیں اس وقت صرف اسپین یا اندلس سے کام ہے۔

بیاں مشرقی تمدن دوبارہ جلوہ آرا ہوا۔ جیسے وہاں عرب ایرانیوں کے ساتھ مخلوط ہو گئے تھے اسی طرح بیاں وہ اہل اسپین کے ساتھ مخلوط ہو گئے اور بجائے ترکوں اور مغلوں کے بیاں شمالی افریقہ کے بربریز تھے جنکی قوت سے مہذب تعلیم میں روز بروز زیادہ خلل پڑتا تھا۔ ۱۵۷۵ء میں شام میں نبی امیہ کی بربادی کے بعد اُس خاندان کے ایک شخص عبدالرحمان ابن معاویہ نے ہسپانیہ کا رخ کیا۔ جہاں وہ رفتہ رفتہ قرطبہ اور پورے اندلس کا امیر ہو گیا۔ یہ اموی سلطنت دو سو پچاس برس تک قائم رہی اور عارضی طوائف الملوک کے بعد عبدالرحمن ثالث (۹۱۲ تا ۹۶۱ء) کے زمانہ میں جس نے سب سے پہلے خلیفہ کا لقب اختیار کیا اور اُس کے بیٹے الحکم ثانی کے زمانہ میں اُس کے جاہ و جلال کا آفتاب نصف النہار کے نقطہ پر پہنچ گیا۔ دسویں صدی ہسپانیہ کے لویسی ہی تھی جیسی کہ نویں صدی مشرق کے لوی یعنی بہترین مادی اور روحانی تمدن کا زمانہ بلکہ یہاں اسلامی تہذیب زیادہ تازہ اور ترین فطرت تھی اگر یہ سچ ہو کہ شخص نظری پیداوار قوت کی کمی یا خاتمہ کی علامت ہو تو ہم اس زمانہ کو زیادہ بار آورہ کہہ سکتے ہیں یعنی علم اور فلسفہ کے نمائندے بہت کم گزرے اور یوں بھی دوسری زندگی کی حالت یہاں زیادہ سادہ تھی۔ پیرائے تمدن کے طبقوں کی تعداد بہت کم تھی۔ یہ سچ ہے کہ بیاں مسلمانوں کے علاوہ عیسائی اور یہودی بھی تھے جو عبدالرحمن ثالث کے عہد حکومت میں عرب نسل

کی تمدنی زندگی میں حصہ لیتے تھے لیکن پیروان زردشت اور لاندھب وغیرہ نہیں تھے۔ علاوہ اس کے مشرقی عالم اسلام کی فرقہ بندی سے بھی یہاں لوگ نا آشنا تھے۔ صرف ایک فقہ کا مدرسہ یعنی مالکی یہاں تھا مغربی علم کلام نہ تھا جو عقائد میں خلل ڈالیے۔ بلاشبہ اندلس کے شعراء شراب۔ معشوق اور موسیقی کی تخلیق کی تعریف میں رطب اللساں تھے لیکن ان کے یہاں ایک طرف تو زندانہ آزاد خیالی نہیں تھی اور دوسری طرف شدید ترک دنیا اور تصوف نہ تھا۔

مجموعی حیثیت سے یہاں کا ذہنی تمدن مشرق کا پابند تھا۔ دسویں صدی سے ہسپانیہ سے بہت لوگ مشرق کا سفر مصر کی راہ سے شرقی فارس تک کیا کرتے تھے تاکہ وہاں مشہور و معروف علماء کے حلقہ درس میں شریک ہوں۔ اور اندلس کا طلب علم میں یہ شوق دیکھ کر اکثر مشرقی علماء کو جنہیں اپنے وطن میں کوئی مشغلہ نہیں ملتا تھا وہاں جانیجی ترغیب ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ الحکم نے اپنے کتب خانہ کے لئے مشرق سے کتب میں نقل کر کے منگائیں جبکہ شمار چار لاکھ جلد تھا زیادہ تر اہل مغرب کو اسی طرح جیسے کہ ابتداء میں مشرق والوں کو ریاضی۔ سائنس جہت اور طب سے شوق تھا شاعری۔ تاریخ۔ جغرافیہ سے ان لوگوں کو بہت شغف تھا۔ ان کے ذہن کو اتنیک محض خیالی بلند پروازی کا عارضہ نہ تھا جبکہ عبداللہ ابن ماسرہ قرطبی عبدالرحمن ثالث کے زمانہ میں فلسفہ فطرت کی تحصیل کر کے لوٹا تو اس کی تصانیف بلوادی گئیں۔

سلاطین قرطبہ "دنیا کا زیور" بربریوں کے ہاتھ سے برباد ہو گیا اور بنی امیہ کی سلطنت بہت سے چوڑے چوڑے ملکوں میں تقسیم ہو کر منتشر ہو گئی۔ اور اس کی مٹی ہوئی عظمت کے آثار دسویں صدی کے اخیر تک جو اسپین کے لئے طوائف الملوک کا زمانہ تھا باقی رہے۔ شہر کے درباروں میں اب تک صناعی اور شاعری کو فروغ تھا اور یہ بھول پڑانے حشمت و جلال کے گنڈر پر خوب بھولا۔ صناعی میں لطافت آگئی شاعری میں حکمت اور فلسفہ میں دقت نظر۔ مشرق سے ہمیشہ غذائے روحانی حاصل کی جاتی ہے۔ فلسفہ فطرت۔ اخوان الصفا کی تصانیف ابوسلیمان السجستانی کے مدرسہ کی منطق کا باری باری سے حلقہ ہوتا رہا۔ صدی کے آخر میں فارابی کی تصانیف کا بھی اثر نظر آتا ہے اور



ابن سینا کی طب سے لوگوں کو واقفیت ہو گئی ہے۔ فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز زیادہ تر کثیر التعداد تعلیم یافتہ یہودیوں سے ہوا۔ نہایت قوی اور عجیب و غریب اثر مشرق کے فلسفہ فطرت کا ابن جبرول پر ہوا۔ یہودی ہے جیسے مسیحی مصنف *Aven-icebrat* کہتے ہیں۔ زیادہ تر یہ اخوان الصفا سے متاثر ہوا یہاں تک کہ یہودیوں کے مذہبی فلسفہ پر بھی فلسفیانہ تحریک چھا گئی۔ یہاں تکم کی روح ہے جو بلند ہو کر عقل کے درجہ پر پہنچنا چاہتی ہے نہ کہ یہودیوں کی جماعت جو خدا کی قربت چاہتی ہے مسلمانوں کے یہاں ان لوگوں کی تعداد جو فلسفہ سے گہرا شغف رکھتے تھے ہمیشہ محدود رہی ہے۔ کوئی استاد و جوانوں کا لشکر اپنے گرد جمع نہیں کرتا تھا کہیں ایسی مجالس نہیں ہوتی تھیں جہاں فلسفیانہ مسائل پر بحث ہوتی ہو چنانچہ یہاں جو اکادمیاں حکیم تھے وہ یقیناً اپنی تنہائی کو محسوس کرتے ہوئے۔ مشرق کی طرح مغرب میں بھی فلسفہ کا نشو و نما داخلی حیثیت سے ہوا لیکن یہاں اس سے زیادہ تر معدودے چند افراد کا تعلق تھا۔ اس کے علاوہ عوام الناس سے یہاں اسے زیادہ بعد تھا۔ مشرق میں مسلم اور عقیدہ میں فلسفیوں اور جماعت مومنین میں بشمار طریقوں سے معاملت کی گئی۔ اس لئے اہل نظر افراد سے سلطنت اور تنگ خیال متعصب عوام الناس کے اختلاف کا مسئلہ مغرب میں زیادہ وضاحت کے ساتھ نمایاں تھا۔

— (۱۰۰) —

## ابن باجہ

گیارہویں صدی کے آخر میں جبکہ ابو بکر محمد ابن یحییٰ ابن باجہ کی ولادت سرغوسہ میں ہوئی۔ اندلس کا شاندار ملک طوائف الملوک کا شکار ہونے کے قریب تھا۔ شمال کی جانب سے ان پر ان سے کم تعلیمات لیکن قوی اور بہادر عیسائی بانکوں کی چڑھائی تھی لیکن اس موقع پر المرابطون کے بربری خاندان نے جو سپانیہ کے عیش پرست فرمانروا خاندان کے مقابلہ میں زیادہ راسخ العقیدہ ہی نہیں بلکہ زیادہ مدبر بھی تھا اس ملک پر قبضہ کر کے اسے ڈھینے

سے بچایا۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ آزاد علوم اور آزاد تحقیق کا زمانہ ہو چکا۔ صرف وہ محدث تصنیف و تالیف کے میدان میں قدم رکھ سکتے تھے جو سختی سے شرع کے پابند تھے۔

لیکن کبھی نہ کبھی وحشی حکمرانوں کا بھی جی چاہتا ہے کہ اپنے محکوموں کی تہذیب کو کم سے کم ظاہری حیثیت سے اختیار کریں۔ چنانچہ ابو بکر ابن ابراہیم نے جو *المراۃ الباطنہ* کے فرمانروا علی کا ہم زلف تھا اور کچھ دن مسکاکا کم بھی رہا تھا ابن باجہ کو اپنا معتد اور وزیر بنایا جس کی وجہ سے اُس کے فقیہ اور سپاہی اُس سے شدت سے ناراض ہو گئے۔

یہ شخص ریاضی بالخصوص، ہیئت اور موسیقی میں اور علاوہ اس کے طب میں کمال رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ منطق، فلسفہ، فطرت اور مافوق الطبیعی فکر سے بھی شغف رکھتا تھا۔ وہ متعصب لوگوں کے نزدیک بالکل محبوب الخواص، لائڈب اور بدکار آدمی تھا۔

ابن باجہ کی خارجی زندگی کی نسبت ہمیں اتنی معلومات اور ہے کہ وہ *۱۱۸۸ء* میں سرغوسہ کی فتح کے بعد اسٹبیلیہ میں تھا جہاں اُس نے کئی کتابیں تصنیف کیں اُس کے بعد وہ غناطہ میں اور فیض میں *المراۃ الباطنہ* کے دربار میں نظر آتا ہے جہاں اُس نے *۱۱۸۸ء* میں وفات پائی۔ روایت یہ ہے کہ اُسے ایک طبیب نے حسد کے سبب سے زہر دلوادیا تھا۔ وہ خود اعتراف کرتا ہے کہ اُس کی زندگی راحت کی زندگی نہ تھی۔ اکثر اُس نے تنگ آکر موت کی تمنا کی۔ اُسے مالی مشکلات لیکن سب سے زیادہ ذہنی تنہائی نے عاجز کیا ہو گا۔ اُس کی چند تصانیف جو بیچ رہی ہیں اُن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے عہد میں اپنے ماحول سے مانوس نہ تھا۔

وہ بالکل مشرق کے خاموش اور غلت گزریں فارابی کا پیرو تھا۔ اُسی کی طرح اُس نے اپنے فلسفہ کو بانٹام بنانے کی سبب کم کوشش کی۔ اُس کے ادبی نخل رسالوں کی تعداد بڑی نہیں ہے۔ اُس کی تصانیف میں زیادہ تر ارسطو اور دوسرے فلسفیوں کی تشریحات ہیں۔ اُس کے خیالات منتشر ہیں کبھی وہ ایک جگہ سے شروع کرتا ہے کبھی دوسری جگہ سے سرے سے۔ وہ نئے نئے پہلو سے یونانی خیالات پر نظر ڈالتا ہے اور اور قدیم علوم میں مختلف سمجھوں سے داخل ہونا چاہتا ہے۔ وہ نہ تو فلسفہ پر

قابو ہی پاتا ہے۔ جس سے بچا چھڑا سکتا ہے۔ پہلی نظر میں یہ بات نہایت پریشان کن معلوم ہوتی ہے لیکن صورتِ مادیات سے لیکر معقولات تک ایک سلسلہ بناتی ہے جو بعینہ عقل کے مدارج سے مطابق ہے۔ انسان کا کام یہ ہے کہ تمام معقول صور کا ادراک حاصل کرے۔ سب سے پہلے تمام محسوس چیزوں کی صورت کا پھر روح کی محسوس معقول صورت کا، پھر خود عقل انسانی کا، پھر اُس سے بالا عقل فعال کا، اور آخر کار آسمانوں کی خالص عقل کا۔ انسان بتدریج انفرادیت اور محسوسیت سے گزر کر جنکی صورت عقل کا ہیوئی ہے مافوق الانسانیت اور الوہیت تک پہنچتا ہے۔ اس میں اُس کی مدد فلسفہ یعنی عمومیات کا علم کرتا ہے جو منفردات کے علم پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اُسے بصیرت بخش عقل مافوق کی توفیق حاصل ہو۔

اس عام یا نامحدود علم کے مقابلے میں (جس میں وجود اور موضوع خیال ہونا ایک بات ہے) تمام ادراک اور تصور سرابِ نظر بن کر رہ جاتا ہے۔ عقل انسانی کی تکمیل اسی معقول علم سے ہوتی ہے نہ کہ صوفیانہ مذہبی خیالات کے ذریعہ سے۔ خیال سب سے برتر سحابت ہے کیونکہ تمام ذہنی چیزیں آپ اپنا مقصد ہیں۔ لیکن چونکہ یہ عمومی چیز ہے اس لئے منفرد عقل انسانی کا اس زندگی کے بعد بھی باقی رہنا قابل تسلیم نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ روح جو معقول محسوس تصورات کی زندگی میں منفرد اشیا کا ادراک کرتی ہے اور منفرد خواہشات اور افعال میں نمایاں ہوتی ہے موت کے بعد بھی باقی رہے اور اپنے اعمال کی جزا و سزا پائے۔ عقل یعنی روح کا ذہنی حصہ سب انسانوں میں ایک ہے۔ لایزال۔ صرف یہ نوع انسانی کی عقل اپنی مافوق عقل فعال سے دامل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ یہ تعلیم جو ابن رشد کے نام سے مسیحی قرون وسطیٰ میں رائج ہو گئی تھی ابن باجہ کے یہاں پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔ ابھی تک اس میں زیادہ وقت نظر نہیں پیدا ہوئی ہے پھر بھی جس حیثیت سے یہ فارابی کے فلسفہ میں تھی اُس کے مقابلے میں یہاں زیادہ واضح ہے۔

ہر شخص مشابہہ کی اُس ملندی تک نہیں پہنچ سکتا۔ اکثر لوگ اندھیرے میں ہر طرف بھٹکتے بھرتے ہیں۔ انہیں صرف رموز حقیقت کا سایہ نظر آتا ہے اور خود اُن کی زندگی سایہ کی طرح معدوم

ہو جائیگی۔ یہ سچ ہے کہ ان میں سے بعض روشنی کو دیکھتے ہیں اور گونا گوں عالم موجودات کو بھی لیکن اسے بہت کم ہیں جو اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کی حقیقت جان سکیں۔ صرف مؤخر الذکر مبارک لوگ ابدی زندگی حاصل کرتے ہیں جہاں وہ خود سراپا نور بن جاتے ہیں۔

مگر اب یہ سوال ہے کہ کوئی شخص اس معرفت اور وجود باسعادت کے درجہ تک کیونکر پہنچ سکتا ہے ؟ ظاہر ہے کہ عقل کے مطابق کام کرنے سے اور اپنے قوائے ذہنی کے آزاد نشوونما سے۔ عقل کے مطابق کام کرنے کے معنی ہیں آزادی سے اور اپنے مقصد کو نظر میں رکھتے ہوئے کام کرنا۔ مثلاً کوئی پیپر سے ٹھوکر کھائے اور اس پیپر کو توڑ ڈالے تو اس کا یہ فعل بلا مقصد (بے عقلی کا) ہے اور جانوروں یا بچوں کی حرکتوں سے مشابہ ہے لیکن اگر وہ یہ کام اس لئے کرتا ہے کہ دوسرے اس سے ٹھوکر نہ کھائیں تو اس فعل کو انسانی اور معقول کہنا چاہئے۔

انسانوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور معقول کام کرنے کے لئے بعض اوقات یہ ضروری ہے کہ کوئی شخص انسانوں کی صحبت کو ترک کر دے۔ ابن باجر کا نظام اطلاق ”انہی تعلیم آپ“ کے اصول کی ترغیب دیتا ہے لیکن بالعموم انسان دوسروں کے ساتھ رہنے کے فوائد حاصل کر سکتا ہے اور نقصانات سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ دانشمند لوگ چھوٹی بڑی جماعتیں بنا سکتے ہیں۔ ایسے لوگ جمع ہو سکیں تو یہ ان کا فرض ہے۔ اس طرح گو یا وہ ریاست کے اندر ایک دوسری ریاست بناتے ہیں۔ یہ لوگ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ ان کے یہاں نہ طبیب کی ضرورت ہے نہ قاضی کی۔ وہ بچہ دوں کی طرح کھلی مہو میں پرورش پاتے ہیں اور انہیں باغبان کی صنعت کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ عوام کے اولیٰ خیالات اور لذات سے دور رہتے ہیں۔ وہ دنیا اور دنیاوی کاروبار کے درمیان (جہنی) ہیں اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے دوست ہیں یہ زندگی محبت کے قانون کے مطابق بسر ہوتی ہے اور یہ حیثیت محبوبانِ خدا کے (جسے ”حقیقت بھی کہہ سکتے ہیں) وہ مافوق الانسانی عقل فعال سے حامل ہو کر اطمینانِ نفس حاصل کرتے ہیں۔

## ابن طفیل

مغربی عالم اسلام کی فرمانروائی بربروں کے ہاتھ میں بھی لیکن مرابطین کی جگہ اب مہدئین آگئے۔ نئے خانوادہ کے بانی محمد ابن تومرت نے ۱۱۴۱ء میں مدی بنکر خروج کیا تھا۔ اُس کے جانشینوں ابو یعقوب یوسف ۱۱۶۳ء تا ۱۱۸۴ء اور ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۴ء تا ۱۱۹۵ء) کے زمانہ میں اُن کی سلطنت جس کام کو مزراکش تھا معراج کمال کو پہنچی۔ مہدئین نے علم دین میں نہبردست تجدید کی۔ اشعری اور غزالی کا نظام جواب تک کفر سمجھا جاتا تھا اب مغرب میں اختیار کیا گیا یعنی علم العقائد کو عقلیت کا ایسا جامہ پہنایا گیا جس سے نہ تو پرانے عقیدہ کی تسکین ہوئی نہ آزاد خیال لوگوں کی۔ البتہ ممکن ہے کہ اُس سے بعض لوگوں کو مزید فلسفیانہ غور و فکر کی تحریک ہوئی ہو۔ اب تک عقیدہ کے معاملہ میں استدلال کو دخل نہیں دیا جاتا تھا اور اُس کے بعد بھی مدبروں اور فلسفیوں کا یہ خیال رہا کہ عوام الناس کے عقائد کو نہیں چھیڑنا چاہئے اور نہ ان عقائد کو علم کے درجہ تک ترقی دینا چاہئے بلکہ فلسفہ اور مذہب کے درمیان ایک حد فاصل قرار دینے کی ضرورت ہے۔ مہدئین کو علم دین سے دلچسپی تھی تاہم ابو یعقوب اور اُس کے جانشینوں نے اِجہاں تک سیاسی مصالح نے موقع دیا دنیاوی علم کی ایسی قدر دانی کی کہ اُن کے دربار میں کچھ دن کے نو فلسفہ نے بھر ایک بار فروغ حاصل کیا۔

چنانچہ ہم ابو بکر محمد ابن عبد الملک ابن طفیل القیسی کو جو کچھ دن غرناطہ میں سکرٹری رہ چکا تھا ابو یعقوب کے وزیر اور طبیب خاص کے رتبہ پر فائز پاتے ہیں۔ اُس کی ولادت اندلس کے جھوٹے شہر Gaudime میں ہوئی تھی اور ۱۱۸۵ء میں اُس نے مزراکش کے محل شاہی میں وفات پائی۔ اُس کی زندگی بظاہر تغیرات اور نشیب و فراز سے خالی تھی۔ اُسے انسانوں کی یہ نہت کتابوں سے زیادہ محبت تھی اور اپنے آقا کے عظیم الشان کتب خانہ میں اُس نے بہت سی کتابیں پڑھیں

جنگی اُسے اپنے فن کے لئے ضرورت تھی یا جن سے اُس کی علم کی بیاس محبتی تھی۔ وہ مغرب کے فلسفیوں کے زمرہ میں تھا جنہیں علمی مشاغل کے مقابلہ میں مشاہدہ کے لذات سے زیادہ رغبت تھی۔ تصنیف و تالیف کی طرف اُس نے بہت کم توجہ کی۔ اُس کا یہ دعویٰ کہ وہ نظام تعلیم و تربیتی کی اصولی اصلاح کر سکتا تھا یہیں یقین کرنا ضروری نہیں۔ بہت سے عربوں نے یہ دعویٰ کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے اسے پورا نہیں کیا۔

ابن طفیل کے شاعرانہ افکار میں سے جدید فطریات باقی رہ گئی ہیں لیکن اُس کی اصلی کوشش ابن سینا کی طرح یہ تھی کہ یونانی علوم کو مشرقی دانش کے ساتھ ملا کر ایک جدید تصور کائنات قائم کرے اور ابن باجہ کی طرح اُس کا موضوع افراد و جماعت کا علاقہ تھا لیکن اُس نے اُس سے آگے قدم بڑھایا ابن باجہ نے عالم اصول یہ بتایا تھا کہ آزاد اہل فکر افراد یا اُن کا ایک چھوٹا سا حلقہ ریاست کے اندر ریاست بنائے جو ایک ایسا نمونہ ہو کہ بہتر زمانہ میں دنیا اُس کی تقلید کر سکے۔ خلاف اس کو ابن طفیل اصل ریاست میں اہل ذلالت چاہتا ہے۔

اپنی کتاب حی ابن یقظان میں وہ وضاحت کے ساتھ اپنا نصب العین دکھاتا ہے۔ قصہ کا اصل وقوع دو جزیرے ہیں۔ ایک جزیرے میں انسانی نظام معاشرت اپنے تعلقات اور موضوعات کے ساتھ ہے۔ دوسرے پر ایک فرد ہے جو فطرتی اصول پر نشو و نما پاتا ہے۔ کل جماعت ادنیٰ جبلتوں کی غلام ہے جنگی ایک محسوس مذہب کسی قدر روک تمام کرتا ہے لیکن اس جماعت کے دو آدمی جو مسلمان اور اہل کلمات ہیں ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ پہلا جنگی افتاد فزاج علی ہے اپنے آپ کو عوام کے مذہب پر ڈھالتا ہے اور اُن پر حکومت کرتا ہے۔ لیکن دوسرا جو فطری طبیعت اور صوفیانہ منش رکھتا ہے اپنا وطن چھوڑ کر دوسرے جزیرہ میں جے وہ غیر آباد و بھتا ہے چلا جاتا ہے اور وہاں تحصیل علم اور رہبانیت میں زندگی بسر کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس جزیرہ میں ہمارا حی ابن یقظان تھا جو ترقی کر کے کامل فلسفی کے درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ وہ بحیثیت میں اس جزیرہ میں ڈال دیا گیا تھا یا فطرتی نمونے کے ذریعے خود بخود پیدا ہو گیا تھا

اس کے بعد اُس نے آہستہ آہستہ راہنیں کرو سو کی طرح لیکن خود اپنے خدا پر خدا یافت کو ہو کر وسائل سے ایک مادی زندگی کی بنا ڈالی تھی۔ علاوہ اس کے مشاہدہ اور غور و فکر سے اُس نے فطرت۔ آسمان۔ خدا اور اپنے نفس کی معرفت حاصل کی یہاں تک کہ سات سال کے بعد وہ اعلیٰ مرتبہ تک یعنی صوفیانہ مشاہدہ یا وجد کے عالم تک پہنچ گیا۔ اس حالت میں اُسے البال نے پایا۔ جب وہ ایک دوسرے کی بات سمجھنے لگے۔ کیونکہ ابتدا میں جی کوئی زبان نہیں جانتا تھا تو یہ معلوم ہوا کہ ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو صورتیں ہیں۔ جی نے یہ سن کر کہ سامنے کے جزیرے میں ایک قوم کی قوم خطا کی تائیدی میں ہے قصد کر لیا کہ وہاں جائے اور لوگوں کو حقیقت سے آگاہ کرے لیکن وہاں اُسے یہ تجربہ ہوا کہ عوام انسان حقیقت محض کو سمجھنے کے قابل نہیں ہیں۔ یہ محمد کی دانشمندی تھی کہ انہوں نے عوام کو بجائے کامل روشنی کے محسوس نقوش دکھائے چنانچہ اُس کے بعد وہ اپنے دوست البال کے ساتھ غیر آباد جزیرہ میں واپس گیا تاکہ مرتے دم تک عقلی خدا اور حقیقت کی خدمت میں سرگرم رہے۔

ابن طفیل نے اپنے قصہ کے سب سے بڑے حصہ کو جی کے نشو و نما کے ذکر کے لئے وقف کر دیا ہے لیکن غالباً اس کا منشا یہ نہ ہو گا۔ کوئی شخص بیک بینی و دو گوش محض فطرت کے زیر سایہ بغیر سماج کی مدد کے ہمارے جی کی اتنی ترقی کر سکتا ہے۔ اصل میں اُس کا انداز خیال گزشتہ صدیوں کے روشن خیال لوگوں سے زیادہ تاریخی تھا جیسا کہ اُس کی تصانیف کے بہت سے چھوٹے چھوٹے مقامات سے معلوم ہوتا ہے۔ جی ان لوگوں کا نمائندہ ہے جو دھرم و تنزیل کے اثر سے باہر ہیں جو ارتقا اُس کی ذات میں مہتاب ہے وہ اصل میں ہندی۔ ایرانی۔ یونانی حکمت کا نشو و نما ہے۔ اس خیال کی تائید میں ہم چند باتیں نقل کرتے ہیں لیکن اُن کی تفصیلی بحث نہیں کریں گے۔ سب سے پہلے یہ بات معنی خیز ہے کہ جی کا مسکن لٹکا کا جزیرہ قرار دیا گیا ہے جس کی آب و ہوا میں وہ فطرتی نمو کی خاصیت بتاتا ہے جہاں روایت کے مطابق آدم پہلا انسان پیدا ہوا تھا اور جہاں ہندوستان کے بادشاہ پر حکمت الہی کا نزول ہوا تھا۔ جب جی شرم اور تجسس کی بدولت ابتدائی حیوانی

حالت سے نکل چکا تو سب سے پہلی چیز جسے اُس نے مذہبی احترام کی نظر سے دیکھا اُگ تھی جسے اُس نے دریافت کیا تھا اُس میں ممکن ہے کہ ایرانی مذہب کی طرف اشارہ ہو اور اُس کے مزید تفصیلات یونانی - عربی فلسفہ سے اخذ کئے گئے ہوں ۔

اس کیرکٹر کو جو علاقہ ابن سینا کے جی سے ہر اور جس کی طرف خود ابن طفیل اشارہ کرتا ہے وہ بالکل واضح ہے ۔ البتہ اُس کے بیان جی زیادہ انسانی خصائص رکھتا ہے ۔ ابن سینا کی تصویر باوق انسان عقل کی منظر ہے لیکن ابن طفیل کے قصہ کا ہیرو عالم بالائے بصیرت بنانے والی نوع انسانی کا نمائندہ ہے جسکو اگر صحیح طور پر سمجھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ محمدؐ دجلے احوال کی تفسیر متشبیہوں کی حیثیت سے کرنا چاہئے اس کی رسولانہ روح سے بالکل اتحاد رکھتا ہے ۔

جنانچہ ابن طفیل بھی اُسی نتیجہ پر پہنچا ہے جس پر اُس کا مشرقی پیشرو پہنچا تھا ۔ عام افراد کے لئے مذہب باقی رہنا چاہئے کیونکہ اُن کی حد پر دانا اُس سے آگے نہیں ہے ۔ یہ شرف صرف معدودے چند آدمیوں کو حاصل ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تشبیہات کو سمجھیں اور بالکل تنہائی کے عالم میں انسان اعلیٰ حقیقت کا بے حجاب مشاہدہ کر سکتا ہے ۔ اس پر یہاں بہت زور دیا گیا ہے ۔ اُس صورت میں بھی کہ جی کو نوع انسانی کا نمائندہ سمجھا جائے اس سے انکار نہیں ہو سکتا انسان کی اعلیٰ تکمیل یہ قرار دی جاتی ہے کہ وہ محسوسات کو ترک کر کے عالم تنہائی میں اپنے نفس کو عقل کائنات میں فنا کر دے ۔

بلاشبہ یہ بات اُسی عمر میں نصیب ہوتی ہے جب انسان کو کوئی دوست بھی مل چکا ہو اور مادی چیزوں اور علوم و فنون کی تحصیل ذہنی تکمیل کا زینہ بن چکی ہو چنانچہ ابن طفیل بلا شرم اور ندامت کے اپنی درباری زندگی پر نظر ڈال سکتا ہے ۔

اُن فلسفیانہ خیالات سے جو جی لے اپنی زندگی کے ساتھ ادوار میں حاصل کئے تھے ہمیں پہلے بھی سابقہ پڑچکا ہے لیکن اُس کی عملی زندگی پر بھی ابن طفیل خاص طور سے توجہ کرتا ہے (اُس کے یہاں صوفیانہ ریاضتیں جس حیثیت سے کہ مشرقی صوفیانہ حلقوں میں اب تک کی جاتی ہیں اور



جس حیثیت سے کہ خود افلاطون اور نوافلاطونیوں نے اُن کی تقلید کی تھی شرع اسلام کی فرض قرار دی ہوئی عبادت کی قائم مقام ہو گئی ہیں اور حسی اپنی زندگی کے ساتویں دور میں اپنا علم اطلاق مدعا کرتا ہے جو فیتا غوثی نظام سے مشابہت رکھتا ہے۔

اپنے عمل کا انتہائی مقصد حسی نے یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز میں ذات واحد کو تلاش کئے اور موجود مطلق و واجب سے حاصل ہو جائے۔ اُس کی نظر میں تمام فطرت اسی اعلیٰ ذات تک پہنچنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اس خیال کو کہ جو کچہ زمین پر ہے انسان کے لئے ہے اُس نے ترک کر دیا ہے۔ حیوانات اور نباتات بھی انسانوں کی طرح اپنے لئے اور خدا کے لئے ہیں چنانچہ انسان کو اُن کے ساتھ منانا برتاؤ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اب وہ اپنی جہانی ماحول کو صرف اندر ضروری چیزوں تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ پختہ پھلوں کو ترجیح دیتا ہے جن کے بچوں کو وہ زمین کے حوالے کرتا ہے۔ وہ بہت احتیاط کے ساتھ اُس سے بچتا ہے کہ اُس کی ہوس کے سبب سے کوئی نوع موجودات بالکل فنا ہو جائے۔ انتہائی ضرورت کے وقت وہ حیوانی غذا اختیار کرتا ہے لیکن اُس میں بھی وہ حتی الامکان نوع کے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس اصول پر وہ عمل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کو تسکین دینا چاہئے جتنا جینے کے لئے کافی ہو لیکن سونے کے لئے نا کافی۔

بیان تک اس کے جسم اور زمین کے تعلق کا ذکر ہے لیکن آسمان کے اور اُس کے درمیان عقل حیوانی کا رابطہ ہے اور آسمان کی طرح وہ اپنے ماحول کو فائدہ پہنچانے اور عفت کی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتا ہے چنانچہ وہ درختوں کی پر وخت کرتا ہے اور حیوانوں کی حفاظت تاکہ اُس کا خیرہ رشک حبت ہو جائے۔ وہ اپنے جسم اور اپنے لباس کو نہایت پاک صاف رکھتا ہے اور اپنی تمام حرکات کو اجرام سادی کی حرکات کی طرح ہم آہنگ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔

اس طرح وہ بتدریج یہ قابلیت حاصل کرتا ہے کہ اپنے نفس کو آسمان اور زمین سے بالا عقل محض تک بلند کرے۔ یہ وجد کی حالت ہے جو خیالی لفظ اور تصور میں نہ کبھی سہا سکی ہے اور نہ اُن کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکی ہے۔

## ابن رشد

ابو ولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد (Averroes) کی ولادت ۱۱۲۶ء میں بquam قرطبہ قاضیوں کے خاندان میں ہوئی۔ وہیں اُس نے اُس زمانہ کے نصاب تعلیم میں مکمل حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۱۴۰ء میں ابن طفیل نے اُسے شاہزادہ ابوالعقوب یوسف کے سامنے پیش کیا۔ اس واقعہ کی خبر ہمیں (مشرقی روایات کے) مخصوص انداز میں پہنچی ہے یعنی ابتدائی رسمی سوالوں کے بعد شاہزادہ نے اُس سے پوچھا فلسفیوں کا خیال آسمان کی نسبت کیا ہے یہ قدیم ہے یا حادث؟ ابن رشد نے خرم و احتیاط کی راہ سے کہا مجھے فلسفہ سے شغف نہیں ہے۔ تب شاہزادہ ابن طفیل سے اس موضوع پر گفتگو کرتا رہا اور ابن رشد کو یہ دیکھ کر نہایت حیرت ہوئی کہ وہ (شاہزادہ) ارسطو، افلاطون اور اسلام کے علمائے دین اور فلاسفہ کے خیالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ اب ابن رشد نے بھی مہر سکوت کو توڑا اور عالی مرتبہ مرتبی کی خوشنودی حاصل کی۔ اُس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ اُسے یہ کام سپرد ہوا کہ وہ ارسطو کی ایسی شرح لکھے جیسی اُس سے پہلے کسی نے نہیں لکھی تاکہ بنی نوع انسان کو خالص اور مکمل علم حاصل ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ قاضی اور طبیب بھی تھا۔ ہم اُسے اشبیلیہ میں اور کچھ دن بعد قرطبہ میں قاضی کے فرائض انجام دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ابوالعقوب نے جواب غلطہ تھا اُسے ۱۱۸۲ء میں اپنا طبیب خاص مقرر کر کے بلایا لیکن تھوڑے دن کے بعد وہ پھر اپنے وطن میں اپنے باپ اور دادا کی طرح منصب قضا پر مامور ہو گیا۔ لیکن اب زمانہ کارنگ بدل گیا تھا۔ فلسفیوں پر بغت کیجاتی تھی اور ان کی تصانیف آگ کے شعلوں کی نذر ہوتی تھیں۔ بڑھاپے میں ابن رشد ابویوسف کے حکم سے شہر بدر کر کے *Elesana* (قرطبہ کے نزدیک *Lucena* میں) پہنچا دیا گیا۔ تاہم اُس کی دفات مراکش کے محل شاہی میں ہوئی۔

اُس کی جد و جد اسو تک محدود تھی۔ خود اسو کی تعانیف اور اُس کے متعلق کتابیں چھاپی گئی ہیں۔ اُس نے اُن کا محنت سے مطالعہ اور محنت کے ساتھ باہمی مقابلہ کیا۔ ابن رشد کی نظر سے اُن پرانی کتابوں کا ترجمہ بھی کیا۔ اس کا جواب یا تو بالکل سدوم ہو گئی ہیں یا جن کے صرف بعض اجزاء باقی بچے ہیں۔ وہ نقد و نظر سے اور نقد کے ساتھ اپنا کام کرتا ہے۔ دوسروں کے اصل کلام کے معنی لکھتا ہے۔ پھر اُس کی شرح کرتا ہے۔ کبھی اختصار سے اور کبھی حصر کی کتابوں میں اور کبھی تفصیل سے ضخیم جلدوں میں۔ اس طرح اُسے شارح کا لقب حاصل ہوا ہے جو داسنے کی کامیابی میں بھی اُس کے نام استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ اسلام اُس کی بدولت اسو کو صحت کے ساتھ چھوڑا اور اس طرح اپنا کام ختم کر کے رحلت کر گیا۔ اسو اُس کے نزدیک انسان اکمل اور مکمل اعظم ہے جسے حق سے بری حقیقت کی معرفت حاصل غنی حقیقت اور حقیقت کے نئے انکشافات سے اُس پر کوئی خرابی نہیں پڑ سکتی۔ البتہ بعض اوقات اسو کا مشاہدہ بعض میں رنگ طبعی کرتے ہیں۔ چنانچہ خود اُس کے شاگرد ابن رشد نے اِستبصار میں جو اُس نے سینا اور فارابی سے اخذ کی تھیں ابتدا میں غلط سمجھی تھیں کبھی بد میں آتے اُن کے دور میں اور بد میں معنی معلوم ہوئے۔ تاہم اُس کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر اسو کے خیالات سے صحیح معنی لکھے جائیں تو یہی سے اعلیٰ موجودہ انسانوں کو حاصل ہو سکتا ہے اُن کے معانی کو اگر ماضی کے بعد ہی دریافت کیا جائے۔ اسو ایسی مبتدی پڑھا سچ گیا ہے جس کے آگے پروردگار کا ہونا چاہیے۔ جو اُس اسو کے بعد پیدا ہوئے نہایت دشواری اور غور و فکر کے بعد اُن نتائج تک پہنچے جو اسو پرانی سے مختلف ہوئے تھے لیکن نسبت نسبت شک و تردید کرنے والوں کی زبان بند ہو چکی۔ یونہی اسو، خلق انسان سے پہلے پیدا کر کے سے قدرت کا مشاہدہ دیکھا تاہم اسے کہ نوع انسان عقل سے کس قدر قریب حاصل کر سکتی ہے۔ ابن رشد اپنے اس کا عقل نوع انسانی کا اعلیٰ المجرم سمجھتا ہے۔

مذہب جو ذہن غور سے معلوم ہو گا کہ ابن رشد اسو کی بے انتہا تحسین کرنا اُس کے تمام خیالات و محنت کے ساتھ سمجھنے کے ساتھ کتابیں جو ابن رشد کی مخالفت کر کے لکھیں وہ

باتہ سے نہیں دیتا۔ فارابی اور ابن باجہ سے بھی جن سے اُس نے بہت کچھ حاصل کیا ہے وہ اکثر الجھتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ خود بھی ارسطو کے سمجھنے میں نوافلاطونی شارحوں کے سمجھے ہوئے معنی اور شامی اور عرب مترجموں کی غلط فہمیوں سے آگے قدم نہیں بڑھاسکا بلکہ وہ اکثر ذی فہم سکندر افرودیسی کے مقابلہ میں سطحی نظر رکھنے والے شسطیوں کی پیروی کرتا ہے۔ یا ان دونوں کے خیالات کی مخالفت کرتا ہے۔

ابن رشد سب سے پہلے تو ارسطو کی منطق کا مستعصب پیرو ہے بغیر اس کے انسان کو سعادت نصیب نہیں ہوتی۔ وائے بر حال افلاطون اور سقراط کے کہ انہیں اس کا علم نہ تھا انسانوں کی مسرت کے درجے اُن کے منطقی خیالات کی نسبت سے ہوتے ہیں۔ نقادانہ نظر سے اُس نے معلوم کر لیا کہ فروریوس کی ایسا غوجی زیادہ اہم خیر نہیں ہے لیکن رلیوریقا اور بویتقا کا وہ منطق میں شمار کرتا ہے۔ اس سے عجیب و غریب غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ طریجی (المیاء اور کامیدی) (فرجیہ) کو اُس نے مدح اور ذم کے احکام قرار دیا ہے۔ شاعرانہ احکام کو زبردستی کہیں تو مدح حق اور کمیں قریب دینے والا باطل کہا ہے۔ اسٹیج (تماشا گاہ) پر کسی چیز کے دیکھنے کو یقینی علم ٹھہرایا ہے۔ دقت علیٰ ہذا۔ قدرتی بات ہے کہ اُس کی نظر میں یونانی دنیا کی کوئی تصویر نہیں ہے۔ یہ کمی درگزر کرنے کے قابل ہے کیونکہ اُس کے اندازہ سے وہ معذور تھا لیکن ایسے شخص سے درگزر کرنے کو جی نہیں چاہتا جو دوسروں کا استاد بنتا ہے۔

اپنے پیروروں کی طرح ابن رشد لسانی عنصر پر اُس حد تک خاص طور سے زور دیتا ہے جہاں تک کہ وہ تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ یہ مشترک عالمگیر اصطلاحات اس کے نزدیک نہ صرف ہر ناطقیت میں بلکہ رلیوریقا میں بھی ہمیشہ ارسطو کے پیش نظر تھے۔ خوب فلسفی کو بھی یہی کرنا چاہئے۔ البتہ عام اصول کی تشریح کے لئے اُسے مثالیں عربی زبان اور عربی ادب سے لینا چاہئے لیکن اصل چیز عمومیات ہیں۔ علم عمومیات سے واقف ہونے کا نام ہے۔

منطق اس کے لئے راہ کو ہموار کرتی ہے کہ ہمارا علم محسوسات سے خالص عقلی حقیقت

تک ترقی کرے۔ عوام ہمیشہ محسوسات میں زندگی بسر کریں گے اور خطا میں بھٹکا کریں گے۔ ناقص نہاد  
ناکافی عادات انہیں ترقی سے باز رکھتے ہیں۔ تاہم چند آدمیوں کے لئے ضروریہ ممکن ہونا چاہئے کہ  
وہ حقیقت کے علم تک پہنچ سکیں۔ عقاب سورج سے آنکھ لڑاتا ہے کیونکہ اگر کوئی بھی اس کی طرف  
نہ دیکھ سکتا تو قدرت کی کاریگری بیکار باقی۔ ہر چلنے والی چیز کا کوئی دیکھنے والا اور ہر موجودے  
کا کوئی جاننے والا ہوتا ہے خواہ ایک ہی فرد کیوں نہ ہو اور حقیقت موجود ہے کیونکہ اُس کی جو  
محبت ہمارے قلب میں ہے وہ بالکل بیکار ہوتی اگر ہم اُس کا وصل نہ حاصل کر سکتے۔ ابن رشد  
کو یقین ہے کہ وہ بہت سی چیزوں میں حقیقت کو معلوم کر سکتا ہے بلکہ حقیقت مطلق کو ڈھونڈ کر  
تکال سکتا ہے۔ وہ لیننگ کی طرح محض اُس کی تلاش پر قناعت نہیں کرنا چاہتا تھا۔

اور حقیقت اُس کے لئے ارسطو کی تصانیف میں موجود ہے۔ اس نقطہ نظر سے وہ اسلامی  
علم دین کو حقیر سمجھتا ہے۔ بلاشبہ اُسے مذہب میں ایک خاص طریقہ کی حقیقت نظر آتی ہے لیکن  
علم دین کا وہ مخالف ہے۔ یہ اُس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے جو اس طرح ثابت نہیں ہو سکتی۔  
تشریل قرآن کا مقصد (ابن رشد کی رائے میں جس سے اور لوگوں نے اور اُس کے بعد کے عہد  
میں اسپینوزا نے بھی اتفاق کیا ہے) لوگوں کو تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح ہے۔ شائع کا  
جو جانتا ہے کہ انسانی مسرت صرف معاشرت میں ظاہر ہو سکتی ہے، مقصد علم نہیں بلکہ اطاعت ہے۔  
ابن رشد اور اُس کے پیروں خصوصاً ابن سینا میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ  
اول الذکر صاف صاف دنیا کو آفرینش کا قدیم عمل سمجھتا ہے۔ دنیا بہ ہیئت مجموعی قدیم واجب،  
واحد ہے اور اُس میں امکان یا عدم یا تغیر کی گنجائش نہیں۔ ہیولے اور صورت صرف خیال  
میں ایک دوسرے سے الگ کئے جاسکتے ہیں۔ صورت ہوتوں کی طرح تاریک مادے میں نہیں  
پھرا کرتی ہیں بلکہ مغز کی طرح اس میں موجود ہیں۔ ادی صورت کا اثر قوائے فطرت کی طرح ہے  
جو ابد تک ظہور میں آتی رہنگی۔ یہ مادے سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتیں تاہم انہیں الٹی کنا چاہئے  
تخلیق اور تعدیم دنیا میں نہیں ہوتی کیونکہ حادثہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے اور پھر فعل سے

قوت کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔ اس میں ہر چیز ہمیشہ اپنے سے متحدہ صورت چیز پیدا کرتی ہے۔  
لیکن موجودات کے مدارج موبہ ہیں۔ مادی یا جوہری صورت محض عرض اور خالص صورت  
کے درمیان میں ہے۔ جوہری صورت بھی تاریخی اختلافات، قوت اور فعل کی درمیانی حالتیں دکھاتے  
ہیں اور آخر کار صورت کا پورا نظام ادنیٰ مادی صورتوں سے لیکر ذات ایزدی تک جو ”ممہ“ کی صورت  
اولیٰ ہے ایک مکمل منزل بہ منزل عمارت ہے۔

آفرینش کے قدیم عمل کے لئے موجودہ ترتیب کے اندر اندر ایک قدیم حرکت کا نام ضروری ہے  
اور اس کے لئے ایک قدیم محرک کا۔ اگر دنیا حادث ہوتی تو اس سے محض ایک اور حادث اجسام کی دنیا  
پر حکم لگایا جاسکتا تھا اور اس سے ایک تیسری پر اسی طرح ابدالاً تا تک۔ اگر دنیا ممکن ہوتی تو اس  
سے ایک ممکن دنیا پر جس سے وہ پیدا ہوئی حکم لگایا جاسکتا تھا۔ اور اسی طرح لامتناہیت تک۔ صرف  
ایک واحد واجب قدیم، متحرک دنیا کے ماننے سے جس ابن رشد کے نزدیک ایک دنیا سے علیحدہ  
ذات پر حکم لگانے کا حق حاصل ہوتا ہے جو کائنات کی حرکت اور خوشنظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے اور  
اس لئے اسے خالق عالم کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اور بقیہ اشیاء کے درمیان واسطہ وہ عقول ہیں  
جو کرۂ ارض اور کرات مادی کو حرکت میں لاتی ہیں لہذا ہر حرکت کے لئے ایک علیحدہ جوہر  
کی ضرورت ہے۔

محرک اول یا خدا اور کرات مادی کی عقل کی ماہیت ابن رشد کے نزدیک خیال ہے جس  
میں اسے وحدت وجود ملتی ہے۔ ذات احدی کی تنہا شہوتی تعریف یہ ہے ”ایک خیال جو آپ  
ہی اپنا موضوع ہے“ یہی خیال وحدت بھی ہے اور وجود بھی۔ بالفاظ دیگر وجود اور وحدت  
”ماہیت“ سے ملتی نہیں ہیں بلکہ مثل تمام عمومیات کے ان کا وجود صرف خیال میں ہے۔ خیال سب  
کے خاص چیزوں میں سے عام عنصر نکالتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ”عمومیت“ بحیثیت صلاحیت کے تمام  
اشیاء میں کارکن ہے لیکن بحیثیت خصوصیت صرف ہمارے خیال میں موجود ہے کیونکہ بالقوة وہ اشیاء میں موجود ہیں لیکن  
بالفعل ہمارے ذہن میں یعنی اشیاء کو مقابلے میں وہ ذہن میں کیف و کم کے لحاظ سے برتر وجود رکھتی ہے۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے "کیا خیال الہی صرف عمومیات (کلیات) کا ادراک کر سکتا ہے یا جزویات کا بھی" تو ابن رشد کا جواب ہے کہ بلا واسطہ وہ دونوں میں کسی کا ادراک نہیں کرتا کیونکہ وہ دونوں سے بالا ہے۔ خیال الہی "ہمہ" کا خالق ہے اور "ہمہ" کا ادراک کرتا ہے۔ خدا تمام اشیا کا جوہر سب کی صورت اعلیٰ اور سب کی علت غائی ہے۔ وہ نظام عالم ہے، تمام متضاد چیزوں کی ہم آہنگی ہے۔ خود "ہمہ" ہے جوہر احسن۔ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے مطابق خدا کا نظم عالم میں دخل دینا اس طرح ممکن نہیں جیسے لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں۔ ہم دو طرح کے وجود سے واقف ہیں ایک وہ جو متحرک ہو اور ایک وہ جو خود غیر متحرک ہو لیکن حرکت کا باعث ہو۔ انہیں مجسم اور معقول بھی کہہ سکتے ہیں مگر متحد اور مکمل صرف معقول وجود ہوتا ہے۔ اور اس کے مختلف درجے ہوتے ہیں۔ پس یہ کوئی معجزہ و حدث نہیں ہے۔ کرات کی عقل جتنی عقل اول سے دور ہوتی جاتی ہے اتنی ہی ان کے سیط ہونے میں کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہ سب اپنی ذات کا علم رکھتی ہیں لیکن ان کے علم میں ہمیشہ علت العلل کا واسطہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مجسم اور معقول ایک طرح سے متوازی ہیں۔ ادنیٰ عقلوں میں ایک ایسا عنصر ہے جو بیولے اور صورت سے اسی طرح مرکب ہے جیسے مجسم اشیا۔ ظاہر ہے کہ یہ بیولے جو غائص معقول چیزوں میں ہے مادہ محض نہیں ہے پھر بھی مادہ سے مشابہ کوئی شے ہے جو یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ کسی دوسری شے کو اپنے اندر قبول کرے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو معقولات کی کثرت اور ان کا ادراک کرنے والی عقل کی وحدت میں ہم آہنگی نہ پیدا ہوتی۔

مادہ میں انفعال ہے لیکن عقل میں قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اس متوازیہ اور اس کے باریک فرق کے ذکر میں ابن رشد کا اشارہ خاص طور پر عقل انسانی کی طرف ہے۔ ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ روح انسانی کا تعلق جسم سے وہی ہے جو صورت کا بیولے سے ہے وہ اس بات پر سبت زور دیتا ہے۔ بہت سی لافانی روحوں کے موجود ہونے کے نظریہ کی وہ قطعی تردید کرتا ہے اور اس معاملہ میں ابن سینا کا مخالفت ہے۔ روح کا وجود محض اس حیثیت سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتی ہے اُس کی تکمیل کرتی ہے۔

جہاں تک نفسیات تجربی کا تعلق ہے وہ انتہائی کوشش کرتا ہے کہ جالیئوس وغیرہ کے مقابلہ میں ارسطو کی تقلید کرے۔ لیکن "نوس" (جو عقل) کے حکمیہ میں وہ اپنے استاد سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے حالانکہ وہ خود اس سے واقف نہیں عقل مادی کے جو معنی فوطاطونی خیالات سے ماخوذ اس کے ذہن میں ہیں وہ عجیب و غریب ہیں۔ اسے وہ محض روح انسانی کی ایک صلاحیت یا قوت نہیں سمجھتا نہ ادراک کی محسوس۔ معقول زندگی کا مرادف جانتا ہے بلکہ فرد کے مافوق کوئی شے مانتا ہے۔ عقل مادی سرمدی لافانی عقل ہے مثل عقل محض یا عقل فعال کے جو ہماری مافوق ہے جس طرح عالم اجسام میں مادہ کی طرف مشتمل وجود منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح ابن رشد نے فاسطیوس وغیرہ کی تقلید میں عالم ارواح یا عقل میں بھی مادہ کا مشتمل وجود مانا ہے۔

پہنچنے عقل مادی سرمدی جو ہر ہے۔ فرد انسانی کی فطرتی صلاحیتوں یا قوت علم کو ابن رشد عقل منفعل کہتا ہے۔ یہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے اور غائب ہو جاتی ہے جیسے انسان بحیثیت افراد۔ لیکن عقل مادی سرمدی ہے جیسے انسان بحیثیت نسل۔

لیکن پھر بھی قدرتی طور پر عقل فعال اور منفعل لاگرم مقوڑی دیر کے دو عقل مادی کے لئے یہ لفظ اختیار کر لیں گے تعلق کے بارے میں مکہ الجمن باقی رہتی ہے۔ عقل فعال روح انسانی کے ادراکات کو معقول بنادیتی ہے اور عقل منفعل ان معقولات کو اپنے اندر قبول کر لیتی ہے اس طرح افراد کی روح میں عاشق و معشوق کے اس پراسرار جوڑے کا مقام وصل ہے۔ ان مقامات میں باہم بہت فرق ہے۔

یہ ہر فرد بشر کی مجموعی روحانی صلاحیت اور اس کے ادراکات کی نوعیت پر موقوف ہے کہ عقل فعال کس حد تک ان ادراکات کو معقول بنا سکتی اور عقل منفعل کس حد تک انہیں اپنے اندر قبول کر سکتی ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے کہ سب انسان کیوں علم معقول میں مساوی درجہ نہیں رکھتے۔ لیکن علم معقول کی مجموعی مقدار دنیا میں ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اگرچہ افراد میں اس کی تقسیم بدلتی رہتی ہے۔ فطرت کے اٹل قانون کے مطابق ہمیشہ کوئی فلسفی دنیا میں آتا رہتا ہے



جس کے ذہن میں وجود خیال بن جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ افراد کے خیالات زمانی عنصر کے پابند ہوتے ہیں اور عقل منفصل کا جتنا حصہ کسی فرد کو ملتا ہے وہ تغیر پذیر ہوتا ہے لیکن نوع انسانی کی عقل کی حیثیت سے اس عقل میں ابتداء تک تغیر واقع نہیں ہو سکتا مثل عقل فعال کے جو ہمارے مافوق آخری کرہ میں ہے۔

یہیئت مجموعی ابن رشد کا نظام تین لمحدانہ نظریوں کے سبب سے اپنے زمانہ کے تین عالمگیر مذاہب کے عقائد کا مخالف ہے۔ اول مادی دنیا اور اُس کو حرکت دینے والی عقل کو قدیم ماننا، دوسرے دنیا کے تمام واقعات کو علت و معلول کے سلسلہ کا پابند سمجھنا جس کے سبب سے خرافہ عادت معجزہ وغیرہ کی گنجائش نہیں رہتی تیسرے تمام منفرد چیزوں کو فانی کُنسا جس کے سبب سے انسانی افراد کی بقائے روح کا عقیدہ غائب ہو جاتا ہے۔

اگر منطق کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو خدا کے ماتحت مستقل عقل کرات کے ماننے کی کوئی کافی وجہ نہیں ہے۔ لیکن ابن رشد یہاں اپنے پیشرو فلسفیوں کی طرح نقیض سے یہ کہہ کر بچا بیٹھتا ہے کہ یہ عقل کرات انفرادی حیثیت سے نہیں بلکہ صرف نوعی حیثیت سے مختلف ہیں۔ اصل میں ان عقلوں کے ماننے کی غرض صرف یہ تھی کہ جب تک نظام عالم کی وحدت کا علم نہ ہو جائے۔ اُس وقت تک ان سے مختلف حرکات کی توجہ نہ ہو سکے۔ جب نظام بطلمیوسی برباد ہو گیا تو یہ عقل جو واسطہ کام دینی یقین بیکار ہو گئیں اور لوگوں نے عقل فعال کو ذات ایزدی کا مرادف ثابت کر دیا۔ جس کی کوشش پہلے بھی حکما اور علمائے دین کر چکے تھے۔ اب قدیم عقل نوع انسانی کو بھی خدا کا مرادف کہنے کے لئے صرف ایک قدم اور بڑھانے کی ضرورت تھی۔ ابن رشد نے دونوں میں سے ایک بات بھی نہیں کی یا کم سے کم اُس کی نقائص کے الفاظ سے قیسی ثابت ہوتا ہے لیکن اگر اُس کے نظام کے مطابق آخری نتائج حاصل کئے جاتے تو ان باتوں کا بلکہ مطلق مذہب وجودیت کا امکان موجود تھا۔ دوسری طرف مادیت بھی اگرچہ ہمارے فلسفی کے قطعی طور پر اس کی مخالفت کی تھی اُسے اپنی ناپید میں پیش کر سکتی تھی کیونکہ جب کوئی ابن رشد کی طرح مادہ کے قدم

صورت اور فعالیت پر زور دے گا تو عقل خواہ برائے نام بادشاہ ہو اس کی بادشاہی مادہ کے طفیل میں ہوگی۔

بہر حال ابن رشد کو بدیع الفکر تو نہیں لیکن دقیق النظر اور مستقیم الرائے حکیم ضرور کہنا پڑے گا۔ خود اس کے لئے اس کا نظری فلسفہ کافی تھا لیکن اس کے زمانہ اور اس کے عہد کا تقاضا تھا کہ وہ مذہب اور فلسفہ عملی کی طرف بھی توجہ کرے۔ ہم اختصار سے اس کا ذکر کر سکتے ہیں۔

ابن رشد اکثر موقع پا کر اپنے زمانہ کے جاہل حکمرانوں اور دشمن تعلیم علمائے دین کی خبر لیتا ہے۔ تاہم اس کے نزدیک ریاست میں زندگی بسر کرنا غلت نشینی سے بہتر ہے۔ اس نے حریفوں کی بھی دیر اس میں بڑی غیبی تھی (بہت سی باتیں سیکیں۔ اس کی رائے میں ننہائی کی زندگی میں علوم و فنون کی تدوین نہیں ہو سکتی۔ زیادہ سے زیادہ انسان اُن علوم سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جنہیں وہ پہلے سیکہ چکا ہے اور شاید اُن میں تھوڑا سا اضافہ بھی کر سکتا ہے لیکن جماعت کی فلاح کے لئے سب کو کچھ نہ کچھ کرنا چاہیے۔ عورتوں کو بھی مردوں کی طرح ریاست اور سماج کی خدمت کرنا چاہیے۔ یہاں ابن رشد افلاطون کی پیروی کرتا ہے (ارسطو کی "سیاسیات" کا اسے علم نہ تھا) وہ نہایت معقول بات کہتا ہے کہ میرے عہد کی مصیبت اور افلاس کا باعث یہ ہے کہ عورتیں مشین گھرنیو جاوڑوں یا آرائشی گلوں کے محض حظ نفس کے لئے یا اور قابل اعتراض باتوں کے لئے لگی جاتی ہیں بجائے اس کے کہ انھیں مادی اور ذہنی دولت کے پیدا کرنے اور اس کی حفاظت میں شریک کیا جائے۔

علم الاخلاق میں ہمارا فلسفی بہت سختی سے فقیہوں کے اس اصول پر اعتراض کرتا ہے کہ کسی کام کے اچھے یا بُرے ہونے کی علت محض خدا کی مرضی ہے۔ اصل میں سب چیزوں کی اخلاقی سیرت کا تعین قانون فطرت یا اصول عقل کے لحاظ سے ہے۔ وہ فعل جس کے کرنے کا حکم عقل دیتی ہو اخلاقی (نیک) ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ آخری حدالت ایل انفرادی عقل نہیں بلکہ اجتماعی یا مدنی عقل ہے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مذہب کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ اُس کے اخلاقی مقصد کے سبب سے وہ اُس کی قدر کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک مذہب ایک قانون ہے نہ کہ کوئی علم اس لئے وہ ہمیشہ اُن علمائے دین کی مخالفت کیا کرتا ہے جو بجائے اس کے کہ حسن عقیدت کے ساتھ مذہب کے سامنے سر جھکا دیں اُس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ امام غزالی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ اُن کی بدولت فلسفہ کا اثر مذہب پر پڑا اور اس طرح بہت سے لوگ شک اور کفر و الحاد میں مبتلا ہو گئے۔ عوام کو چاہئے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اُس پر ایمان لائیں۔ یہی حق ہے لیکن کیسا حق؟ ایسا جو معجزوں کے کوہِ موزوں ہے اور اُن کے سامنے قصوں کہانیوں کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن میں خدا کے وجود کے دو ثبوت ہیں جو ہر شخص کی سمجھ میں آجاتے ہیں تمام مخلوقات خصوصاً انسانوں کی کفالت کے لئے نظام (الہی) کا موجود ہونا۔ اور حیوانات، نباتات وغیرہ میں جان پڑنا۔ (دونوں باتیں خدا کے وجود پر دلالت کرتی ہیں) ہمیں نہ ان آیات میں تصرف کرنا چاہیے اور نہ حکمانہ انداز میں وحی الہی کی تاویل۔ کیونکہ علمائے دین جو ثبوت خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ اُن دلائل کی طرح جو سینا اور فارابی نے ممکن اور واجب کے معنی سے نکال رکھے علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتے۔ ان سب باتوں سے الحاد اور مشرب رندانہ کو ترقی ہوتی ہے ہمیں چاہئے کہ اخلاق اور ریاست کی خاطر نیم ملاؤں کی مخالفت کریں۔

البتہ عام فلسفیوں کو یہ حق ہے کہ وہ کلام الہی کی تفسیر کریں۔ وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اُس کے اصلی منشاء کو سمجھتے ہیں اور عوام کو اُس میں سے صرف اتنا بتاتے ہیں جتنا اُن کی سمجھ میں آسکے اس طرح نہایت خوشنام آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ مذہبی اصول اور فلسفہ کے مقاصد کا مختلف نوعی اُن کے اتفاق کا باعث ہے۔ اُن میں وہ نسبت ہے جو علم و عمل میں ہے۔ چونکہ فلسفی مذہب کی اصلیت سے واقف ہے اس لئے وہ اُس کی مخصوص قلمرو میں اُس کا سکھ چلنے دیتا ہے چنانچہ فلسفہ اور مذہب میں ہرگز نہ تناقض نہیں ہے لیکن حق کی اعلیٰ صورت اور برتر مذہب فلسفہ ہی ہے کیونکہ فلسفہ نہ مذہب اُن چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو حقیقی وجود رکھتی ہیں۔

پھر بھی خیال لاندہ بانہ معلوم ہوتا ہے اور کوئی مخصوص مذہب اسے کبھی گوارا نہ کرے گا کہ حقیقت کی فکر میں فلسفہ کی فرمانروائی کو تسلیم کرے۔ چنانچہ قدرتی بات تھی کہ مغرب کے علمائے دین نے اپنے مشرقی بھائیوں کی طرح اُس وقت تک چین نہیں لیا جب تک انہوں نے فلسفہ کو جو علم دین کا آقا بن گیا تھا اُس کا غلام نہیں بنالیا۔

----- (۰۰۰) -----

## باب ہفتم خاتمہ

### ابن خلدون

ابن رشد کے فلسفہ اور اُس کی شرح ارسطو کا عالم اسلام پر بہت ہی کم اثر ہوا۔ اُس کی اکثر کتابوں کی اصل ضائع ہو گئی ہے۔ البتہ ان کے عبرانی اور لاطینی ترجمے باقی ہیں۔ اُس کا کوئی شاگرد یا پیرو نہیں تھا۔ کہیں کہیں گوشہ گمنامی میں چند آزاد خیال افراد یا صوفی تھے جنہیں اب تک نظری حیثیت کے فلسفیانہ مسائل میں سرکھینانے کا سودا تھا لیکن عام تعلیم اور زمانہ کی روش پر فلسفہ کا اثر لوگ نہیں پڑنے دیتے تھے۔ عیسائیوں کے فتنہ اسلمہ کے آگے نہ صرف مسلمانوں کا مادی تمدن بلکہ اُن کا ذہنی تمدن بھی لپٹا ہوا تھا۔ اندلس افریقہ بن گیا تھا اور وہاں بربریوں کی حکومت تھی۔ زمانہ بہت نازک تھا یہاں تک کہ اُن ممالک میں مسلمانوں کا جو مضر خطرہ تھا۔ لوگ دشمن کے مقابلہ اور خانہ جنگی دونوں کے لئے مسلح ہو رہے تھے اور اہل ایمان اپنے حلقے بنا کر صوفیانہ ریاضت کیا کرتے تھے۔ صوفیانہ حلقوں میں کم سے کم چند فلسفیانہ متوال بطر باقی تھے۔ جب تیرہویں صدی کے وسط میں قبصر قرید رش ثانی نے اہل حق کے مسلمان علماء کو سامنے

چند سوال فلسفہ کے متعلق پیش کئے تو عبدالواحد المہدی نے ابن سینا کو جو صوفیوں کے ایک حلقہ کا بانی تھا جواب دینے پر مامور کیا چنانچہ اُس نے جواب دیا جس میں وہ ملائے مکتب کے انداز سے قدیم اور جدید فلسفیوں کے خیالات کو دوہراتا ہے اور اس صوفیانہ راز کی جھلک دکھاتا ہے کہ تمام اشیاء کی حقیقت خدا ہے۔ اُس کے جوابات سے ہم جو کچھ معلوم کر سکتے ہیں وہ صرف اتنا ہے کہ ابن سینا نے وہ کتابیں بڑھی تھیں جو قیصر فرید رش کے دہم و گمان میں بھی نہیں تھیں مسلمانوں کا مغربی تمدن جھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ کر زمانہ کے ٹشپ فراز و پگھتا ہوا منزل فنا کی طرف جارہا تھا لیکن قبل اس کے کہ وہ بالکل معدوم ہو جائے اُس نے ایک شخص پیدا کیا جس نے کوشش کی کہ تمدن کے نشو و نما کا قانون مرتب کرے اور اس طرح ایک نئے علم فلسفہ تمدن یا فلسفہ تاریخ کی بنا ڈالے۔ یہ عجیب و غریب شخص ابن خلدون ہے جسکی ولادت ۱۳۳۲ء میں ایک ایشیلیہ کے رہنے والے خاندان میں یہ مقام تونس ہوئی۔ وہیں اُس نے تعلیم بھی حاصل کی اور اُس کے بعد ایک معلم سے جس نے کچھ دن مشرق میں تحصیل علم کی تھی فلسفہ حاصل کیا۔ تمام معروف علوم کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد اُس کا شغل کبھی سرکاری ملازمت اور کبھی سیر و سیاحت رہی۔ مگر ہر حالت میں وہ نہایت عمدگی سے (زندگی کا) مشاہدہ کرتا رہا۔ اُس نے مختلف بادشاہوں کے یہاں دبیر محنت (سکرٹری) کی خدمات انجام دیں اور اندلس اور افریقہ کے کئی درباروں میں سفر رہا۔ چنانچہ وہ ایشیلیہ میں ظالم پریز کے مسی دربار میں اور دمشق میں تیمور لنگ کے دربار میں بھی گیا تھا۔ جب اُس نے ۱۴۰۶ء میں قاہرہ میں وفات پائی تو وہ دنیا کا بہت وسیع تجربہ حاصل کر چکا تھا۔

سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بڑے درجہ کا مستحق نہ قرار پائے لیکن جس شخص نے اپنے معاصرین سے کہیں زیادہ اپنی زندگی علوم کی خدمت کے لئے وقف کر دی ہو اُس کی تھوڑی سی خود پسندی اور ہمہ دانی کا ادعا درگزر کے قابل ہے۔

ابن خلدون نے درسی فلسفہ کی جہاں تک تحصیل کی اور اس کے جو مضمون سمجھے اُن سے وہ

مطلبن بنین ہوا۔ اس فلسفہ کے بنے بنائے چوکٹے میں دنیا کی وہ تصویر بنیں ساتی تھی جو ابن خلدون کے پیش نظر تھی۔ اگر اسے نظری فلسفہ سے زیادہ مناسبت ہوتی تو وہ ایک طرح کی اسمیت کا بانی ہوتا۔ فلسفیوں کا خیال ہے کہ وہ سب کچھ جانتے ہیں لیکن ابن خلدون کے خیال میں کائنات اتنی بڑی ہے کہ ہمارا ذہن اس کا احصار نہیں کر سکتا۔ انسان کے علم میں جتنی ہستیاں اور اشیا آسکتی ہیں دنیا میں اس سے کہیں زیادہ موجود ہیں، **وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** "منطقی استخراجات اکثر مفروضے کی تجربی حیثیت سے مطابقت نہیں رکھتے۔ اس کا علم صرف مشاہدہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال خام ہے کہ محض منطقی اصول کے استعمال سے انسان کو حقیقت کا علم ہو سکتا ہے۔ اہل علم کا کام یہ ہے کہ جو چیز تجربی حیثیت سے دی ہوئی ہے اس پر غور کریں اور انہیں صرف اپنے تجربہ پر اکتفا نہیں کرنا چاہئے بلکہ تنقیدی احتیاط کے ساتھ نوع انسانی کے مجموعی تجربہ پر نظر ڈالنا چاہئے۔

فطرتی حالت میں نفس علم سے خالی ہوتا ہے لیکن اسی فطرتی حالت میں اس میں یہ قوت ہوتی ہے کہ دئے ہوئے تجربہ پر غور کرے اور اس میں تصرف کرے۔ غور و فکر سے الکتریک بہ یکا گویا السام کے ذریعہ سے صحیح حد اوسط ذہن میں آجاتی ہے جس کے ذریعہ سے وہ علم جو کم لے حاصل کیا ہے منطق صوری کے اصول کے مطابق مرتب کیا جاسکتا ہے۔ منطق سے دنیا، علم نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ ہمیں صرف غور و فکر کا طریقہ بتاتی ہے۔ منطق ہمیں دکھاتی ہے کہ ہم کس طرح علم حاصل کر سکتے ہیں اور مزید قدر یہ رکھتی ہے کہ اغلاط سے بچاتی ہے، ہمارے قوائے ذہنی کو تیز کرتی ہے اور خیال میں صحت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ یہ ایک معاون فن ہے اور مقصود بالذات کی حیثیت سے اس کی تحصیل دو ایک آدمیوں کو کرنی چاہئے جو اس سے خاص مناسبت رکھتے ہوں۔ مگر اس میں وہ بنیادی اہمیت نہیں ہے جو فلسفی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ غور و فکر کی جو راہ منطق دکھاتی ہے اس پر عملی تحقیق کرنے والا ذہن ضرورت کے وقت مخصوص علم میں بغیر اس کی (منطق کی) رہنمائی کے بھی چلتا ہے۔

ابن خلدون ایک سنجیدہ اور محتاط صاحب نظر ہے۔ الیکمیا اور نجوم کی وہ مخالفت کرتا ہے اور معقول دلائل بیان کرتا ہے۔ فلسفیوں کی برابر عقلیت کے مقابل میں وہ خواہ ذاتی عقیدہ کی بنا پر خواہ سیاسی مصالح سے اکثر اپنے مذہب کے سیدھے سادے احکام پیش کرتا ہے لیکن اس کے علمی خیالات پر مذہب کا اثر اس سے زیادہ نہیں ہے۔ تبنا فو فلاطونی اور ساطا لیبیت کا ہے۔ افلاطون کی ریاست؟ فیثاغورثی۔ افلاطونی فلسفہ (بلا عجائب پرستانہ الحکامات کے) اور اس کے مشرقی پیروں کی تاریخی تصانیف وہ عناصر ہیں جن کا اثر اس کے خیالات کی نشو و نما پر سب چیزوں سے بڑھ کر پڑا ہے۔

ابن خلدون اس دعوے کے ساتھ اٹھتا ہے کہ وہ فلسفہ کی ایک نئی شاخ کی بنا ڈالے گا۔ جو ارسطو کے ہم و گمان میں نہ تھی۔ فلسفہ اصل میں موجودات اور اسباب و علل کے مطابق اُن کی نشو و نما کا علم ہے لیکن فلسفی اعلیٰ عقول کے عالم اور ذات الہی کے متعلق جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ اس احاطہ سے خارج ہے۔ یہ لوگ ایسی باتیں کہتے ہیں جو ثابت نہیں کیجا سکتیں۔ ہم اپنی اتانی دنیا کا بہتر علم رکھتے ہیں اور مشاہدہ اور داخلی نفسی تجربہ کے ذریعہ سے اس کی بات بہر طور ہی بہت یقینی معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ یہاں واقعات کا ثبوت دیا جاسکتا ہے اور اُن کے اسباب ڈھونڈے جاسکتے ہیں۔ تاریخ جہاں تک ان شرائط کو پورا کرتی ہے۔ یعنی جس حد تک تاریخی واقعات اپنے اسباب کی طرف منسوب کئے جاسکتے ہیں اور قوانین کے ماتحت لائے جاسکتے ہیں علم اور فلسفہ کا جزو و مکملانے کی مستحق ہے۔ اس طرح تاریخ کا خیال بحیثیت علم کے واضح ہو جاتا ہے اسے تجسس، تفاخر، رفاه عام اور نصیحت و موعظت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ علم زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا ماتحت ضرور ہے۔ لیکن بجائے خود اس کا کام سوائے واقعات کی تحقیق اور ان میں علت و معلول کا علاقہ تلاش کرنے اور کچھ نہیں۔ یہ کام نقادانہ حیثیت سے بالخصوص کرنے کا ہے۔ اس میں سب سے مقدم بنیادی اصول یہ ہے کہ علت کو معلول کے مطابق ہونا چاہیے یعنی یکساں مظاہر کے اسباب بھی یکساں ہوتے ہیں اور ایک طرح کے تمدنی حالات

میں ایک ہی طرح کے واقعات پیش آتے ہیں۔

چونکہ یہ اغلب ہے کہ انسان کی اور جماعت کی فطرت میں امتداد زمانہ سے کوئی تغیر نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو بہت ہی خفیف سا۔ اس لئے زمانہ حال کا زندہ کل علم، واقعات ماضی کی تحقیق کا بہترین ذریعہ ہے۔ جو عہد ہم سے قریب ہے اور جس کو ہم خوب جانتے ہیں اس پر ہم ماضی کے کم جانتے ہوئے واقعات کا قباس کرتے ہیں۔ بلکہ اس کی مدد سے ایک حد تک اسے دالے زمانہ کو بھی دیکھ سکتے ہیں۔ بہر حال روایات کی جانچ زمانہ حال کی کسوٹی پر کرنا چاہئے اور اگر ان میں ایسے واقعات پائے جائیں جو موجودہ زمانہ میں ناممکن ہیں تو یہی امر ان کے مشکوک کر دینے کے لئے کافی ہے۔ ماضی اور حال پانی کے دو قطروں کی طرح ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اگر اس قول سے اس کے مطلق معنی مراد لئے جائیں تو یہ ابن رشد کا بھی ہو سکتا تھا۔ لیکن ابن خلدون کے نزدیک یہ صرف عام حقیقت سے اصول تحقیق کے طور پر صحیح ہے۔ تفضیل کرتے وقت ابن خلدون اسے بہت محدود کر دیتا ہے اور ہر صورت میں ضروری سمجھتا ہے کہ خود اس اصول کے ثبوت کے لئے واقعات موجود ہوں۔

تو پھر فلسفہ تاریخ کا موضوع کیا ہے؟ ابن خلدون جواب دیتا ہے کہ یہ موضوع معاشرہ کی زندگی ہے یا دوسرے الفاظ میں جماعت یا سماج کا مجموعی مادی اور ذہنی تمدن۔ تاریخ کو دیکھنا چاہئے کہ لوگ کس طرح محنت کرتے ہیں اور اپنی روزی کھاتے ہیں، وہ کیوں بالپس میں لڑتے ہیں اور منفرد سرداروں کے ماتحت بڑی بڑی جماعتوں میں مربوط ہو جاتے ہیں اور بالآخر انہیں کیونکر حضری زندگی میں اتنی فرصت ملتی ہے کہ اعلیٰ علوم و فنون کی طرف توجہ کریں۔ کس طرح آغاز سے رفتہ رفتہ ایک لطیف تمدن بن جاتا ہے اور پھر کس طرح یہ تمدن دوبارہ معدوم ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں اجتماعی زندگی حسب ذیل صورتیں یکے بعد دیگرے اختیار کرتی ہے ۱۔ غارتہ بدوشی ۲۔ قبائل کی زندگی ۳۔ شہری زندگی۔ سب سے مقدم یہ مسئلہ ہے کہ خورد و نوش کا سامان کس طرح مہیا جائے۔ مختلف انسانوں میں



اور قوموں میں انکی معیشت کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے (خانہ بدوش اقوام حضری زندگی بسر کرتے ہیں اور لوٹ مار کرتے ہیں اور اس طرح انھیں ایک شہر کا شہکار اور ضروریات سے مجبور ہو کر لوگ لڑتے بھڑکتے اور لوٹ مار کرتے ہیں اور اس طرح انھیں ایک شہر کی اطاعت قبول کرنا پڑتی ہے۔ اس طرح قبیلہ کانشو دما ہوتا ہے اور قبیلہ اپنے قیام کے لئے ہستی لہاتا ہے جہاں تقسیم محنت اور تعاون سے اُسے فلاح حاصل ہوتی ہے لیکن اس فلاح کا انجام خلاف فطرت اکرام طلبی اور عیش پرستی ہے۔ تاہم میں ذاتی محنت سے فلاح اور خوش حالی پیدا ہوتی تھی لیکن تمدن کے اعلیٰ مدارج میں لوگ دوسروں سے اپنے لئے محنت کراتے ہیں۔ اکثر بلا تعاون کے ایک طرف سی یعنی غریبوں کی جانب سے) غلامی اور اطاعت اور دوسری طرف سے (یعنی امیروں کی جانب سے) سخت گیری اور دباؤ سے بھی (سماج کی مجموعی) خوشحالی حاصل ہوتی ہے لیکن اس طرح بعض انسان دوسروں کے پابند ہو جاتے ہیں۔ ضروریات ہمیشہ پوری جاتی ہیں اور محصول کی مقدار زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ شہر امیر اور محصول ادا کر نیوالے اپنی خلاف فطرت زندگی کے سبب سے امراض اور مصائب کا شکار ہو جاتے ہیں طبیعت پائیدار زندگی کی جگہ آب و ہوا پر مختلف طرز معاشرت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ اس لئے لوگوں میں مدافعت کی قوت باقی نہیں رہتی۔ عصبیت یا مذہب کا رشتہ جس کے ذریعہ سے احتیاج یا غماز مردا کی مرضی لوگوں کو مربوط رکھتی تھی اب کمزور ہو جاتا ہے اور شہر کے لوگوں میں مذہب کی پابندی باقی نہیں رہتی۔ اس لئے ہر چیز اندر سے گستہ ہونے لگتی ہے۔ اس وقت ایک نئی خانہ بدوش صحرائی نسل یا کوئی اور قوم جس میں تمدن حد سے آگے نہیں بڑھ گیا ہے اور جس میں عصبیت موجود ہے اُٹھتی ہے اور کمزور شہر پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ تب ایک نئی ریاست قائم ہوتی ہے جو پورے تمدن کی مادی اور دینی ذوات

ملہ ابن تمدن صرف ظلمت و وہ امیروں کا ذکر کرتا ہے اور مزدوری پہنچ جاتے اور پچھلے شہروں کی عصبیت کی طرف سے جوج کن ہار سے پیش نظر ہے! بالکل غامضی اختیار کرتا ہے۔ خود اس کی زندگی زیادہ و جمیع شہروں میں گزری ہے اور اپنی عمر کے بالکل آخری دور سے پہلے وہ قاہرہ کی تعریف دور سے کیا کرتا تھا۔

کو اپنے قبضہ تصرف میں لے آتی ہے۔ پھر وہی اگلا سا قصہ ہوتا ہے۔ ریاستوں اور بڑی سماجوں کی ہی حالت ہے جو منفرد خاندانوں کی ہے اُن کی تاریخ تین سے لے کر چھ نسلوں تک کے زمانہ نجات میں ختم ہو جاتی ہے۔ پہلی نسل خاندانی عظمت کی بنیاد کو استوار کرتی ہے۔ دوسری اور کبھی تیسری وغیرہ اسے برقرار رکھتی ہے۔ آخری اسے مسمار کر دیتی ہے۔ یہ ایک دائرہ ہے جس میں ہر نسل گردش کرتا ہے۔ آگسٹ میولر کے نزدیک اندس، مغربی افریقہ اور صقلیہ کی گیارہویں سے لیکر پندرہویں صدی تک کی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خود ابن خلدون کی تاریخ محض ایک تالیف ہے۔ تفصیلات کے لحاظ سے دیکھئے تو اُسے اکثر روایات اور واقعات کو اپنے نظریہ کے مطابق کرنے میں ناکامیابی ہوئی ہے لیکن اُس کے مقدمہ میں اکثر گہرے نفسیاتی اور سیاسی مشاہدات ملتے ہیں اور مجموعی حیثیت سے یہ ایک متم بالشان تصنیف ہے۔ قدامت اہل یونان دروما وغیرہم اتے تاریخ کے مسئلہ پر گہری نظر سے غور نہیں کیا ہے۔ انہوں نے ایسی تاریخیں چھوڑی ہیں جو آرٹ کے بہترین نمونے کھلانے کی مستحق ہیں۔ لیکن تاریخ کو فلسفہ کی بنیاد پر انہوں نے نہیں قائم کیا ہے۔ اس بات کی توجیہ کہ نوع انسانی نے جو قدیم الایام سے موجود ہے بہت مختصر عرصے دنوں کو اعلیٰ تمدن کا درجہ حاصل کیا ہے اس طرح کی حاتی تھی کہ حوادث کائنات طوفانوں، زلزلوں وغیرہ نے انسان کو بہت دن تک ابھرنے نہ دیا۔ بہ خلاف اس کے مسیحی فلسفہ تاریخ اور اُس کے تغیرات کو زمین پر آسانی سلطنت کا ظہور یا اس ظہور کا دیا چہ سمجھتا تھا۔ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے جان بوجہ کراؤ محکم دلائل کے ساتھ فطرتی اسباب سے انسانی فطرت کے نشوونما کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ملکوں کے حالات مثلاً نسل، آب و ہوا، پیداوار، اشیاء وغیرہ کا جو اثر انسان کے نفس کی محسوس معقول ساخت پر پڑتا ہے اُس کی تشریح کی گئی ہے۔ تہذیب کی دوری گردش اُس کے نزدیک فطرتی اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک ممکن ہے وہ سب کہیں مکمل فطرتی اسباب کی جستجو کرتا ہے وہ اس عقیدہ کا بھی اظہار کرتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ ایک علت العلل پر آکر ختم ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ابداً لایا تک نہیں جاسکتا۔ اس لیے ہم خدا کے وجود پر حکم لگاتے ہیں لیکن یہ حکم اُس کے نزدیک

حقیقت میں یہی رکنا ہے کہ ہم اس قابل نہیں کہ تمام اشیاء کے اسباب اور ان کے نتائج پیدا ہونے کا اصول معلوم کر سکیں۔ گویا دراصل یہ ہماری جہالت کا اعتراف ہے۔ وہ جہالت جس کا شعور ہو خود ایک طرح کا علم ہے۔ لیکن جہاں تک ممکن ہو ہم کو حقیقی علم کی جستجو کرنا چاہئے۔ ابن خلدون اپنے نئے علم کے لئے راہ کو ہموار کرنے کے بعد صرف خاص خاص مسائل کی طرف اشارہ اور محض اس علم کے عام موضوع اور منہاج کا ذکر کرنا چاہتا ہے لیکن اُسے امید ہے کہ اُس کے بعد اور لوگ پیدا ہوں گے جو عقل سلیم اور یقینی علم کے ساتھ اُس کی تحقیقات کو جاری رکھیں گے اور نئے مسائل کی تحقیق کی طرف متوجہ ہوں گے۔

ابن خلدون کی امید پوری ہوئی لیکن عالم اسلام میں نہیں جس طرح اُس کا کوئی پیروی نہ تھا۔ اسی طرح اُسے کوئی جانشین بھی نصیب نہیں ہوا۔ ہم اُس کی تصانیف کا اثر مشرق میں دیر پا تھا۔ پندرہویں صدی سے اکثر مسلم مدبر جو یورپ کے بادشاہوں اور ماہران حکمت عملی کو ترجیح کر دیا کرتے تھے وہ ہمارے فلسفی کے خوشنہیں تھے۔

## ۲۔ عرب اور سلاطین فلسفہ

دولت فاطمہ کے حصہ میں آتی ہے۔ مسیحیوں اور مسلمانوں کی لڑائیوں میں جو سپانیا میں ہوئیں مقدمہ الذکر اکثر مورخینوں کی دلربائی دیکھ چکے تھے۔ اکثر مسیحی بائبلوں نے عمور خاتونوں کے ساتھ "فدس کی مذہبی رسم" ادا کی تھی لیکن فاطمہوں پر علاوہ مادی فوائد اور محسوس لذات کے ذہنی تمدن کی دلفری کا بھی اثر پڑا چنانچہ عرب علوم اکثر ان لوگوں کی نظر میں جو علم کے پیاسے تھے ایک دلفریب دولت کے مانند تھے۔

خاص کر یہودیوں نے اس موقع پر واسطہ کا کام دیا۔ یہودی مسلم مذہبی تمدن کے تمام تغیرات میں شریک تھے۔ ان میں سے اکثر نے عربی زبان میں کتابیں تصنیف کیں۔ بعض نے عربی کتابوں کا عبرانی میں ترجمہ کیا۔ مسلمان مصنفین کی اکثر فلسفیانہ تصانیف انہیں کی بدولت اتیک باقی ہیں۔

یہودیوں کے مطالعہ فلسفہ کی نشوونما کا نقطہ کمال موسیٰ ابن میمون (۱۱۳۵ تا ۱۲۰۴ء) کی ذات ہے جس نے زیادہ تر فارابی اور ابن سینا کے فلسفہ سے متاثر ہو کر ارسطو کی تصانیف اور تورات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو اُس نے تنزیل الہی کی تائید کر کے اُس سے فلسفہ کی تائید کی اور دوسری طرف ارسطو کے فلسفہ کو دنیاوی باتوں تک محدود کر دیا اور دنیا سے ماوراء امور کا ماخذ کلام الہی کو قرار دیا۔

مسلم ریاستوں کے شباب کے زمانہ میں یہودیوں نے علمی کاموں سے شوق ظاہر کیا تھا۔ ان کے ساتھ رواداری بلکہ خاص مہربانی برتی جاتی تھی لیکن ان ریاستوں کی تباہی کے بعد تمدن کے انحطاط کے سبب سے ان کی پہلی سی حالت نہیں رہی متعصب مسلمانوں کے شدائد سے وہ گھر چھوڑ کر مسیحی ملکوں میں بھاگ گئے خاص کر جنوبی فرانس میں تاکہ وہاں دو متمدنوں کے درمیان واسطہ کا کام جو انہیں ودیعت کیا گیا ہے انجام دیں۔

مغرب کی مسیحی اور اسلامی دنیا دو نقطوں پر آپس میں ملتی تھی جنوبی اطالیہ میں اور ہسپانیہ میں۔ بالرمو میں قیصر فریڈرک ثانی کے دربار میں نہایت ذوق و شوق کے ساتھ عربی علوم کی تحصیل اور یہ کوشش کی جاتی تھی کہ لاطینی جاننے والوں کا دسترس ان علوم تک ہو جائے۔ قیصر اور اُس کے بیٹے مان فریڈ نے بولونا اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں فلسفہ کی کتابوں کے ترجمے بھیجے جن میں بعض عربی سے کئے گئے تھے اور بعض براہ راست یونانی سے۔

لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم اور وسیع الاثر ترجمہ کا کام ہسپانیہ میں تھا۔ طلیطلہ جین میسون نے فتح کر لیا تھا ایک مسجد میں ایک عظیم الشان عربی کتب خانہ تھا جس کی شہرت بہ حیثیت علم کے مرکز کے شمالی مسیحی ملکوں میں دور دور تک پھیل گئی تھی۔ وہاں ہسپانیہ کے عیسائیوں کے ساتھ مخلوط اشل عوب اور یہودی بھی، جنہیں سے بعض عیسائی ہو گئے تھے، کام کرتے تھے۔ تمام ملکوں سے لوگ یہاں کام کرنے آتے تھے چنانچہ یوحنا ہسپانی اور گندی سالیئس (بارہویں صدی کے نصف اول میں) کریمونا کا گراڈ، دسٹنٹا، اسکاتلینڈ کا مکمل اور جرمنی کا ہرمان دسٹنٹا اور دسٹنٹا کے

درمیان ادہاں کام کرتے تھے۔ ہیں ان لوگوں کی جدوجہد کا صحیح علم نہیں ہے۔ اُن کے ترجمہ کو ہم اس لحاظ سے مطابق اصل کہہ سکتے ہیں کہ اصل عربی یا عبرانی (یا ہسپانوی؟) نسخہ کے ہر لفظ کے مقابلہ میں لاطینی لفظ موجود ہے۔ لیکن عام طور سے اُن میں نفس مضمون کا صحیح خاکہ نہیں ہے جو شخص عربی نہیں جانتا اُسے اُن کے سمجھنے میں وقت ہوتی ہے۔ بہت سے عربی لفظ جو مجسمہ تھا کہ رکھ دئے گئے ہیں اور اشخاص کے نام جو مخ کر دئے گئے ہیں بھوت کی طرح نظر آتے ہیں۔

یہی سب باتیں لاطینی زبان میں فلسفہ پڑھنے والوں کو جگر میں ڈالنے کے لٹو کیا کم تھیں۔ نئے احقاق کے ہوئے خیالات اور بھی سونے میں سہاگہ ہو گئے۔

عام طور پر ترجمہ کے کام کی رفتار اُس دلچسپی کی نسبت سے تھی جو عیسائی حلقے ظاہر کرتے تھے اور اس دلچسپی کا نشو و نما اُسی طرح ہوا جیسا مشرقی اور مغربی عالم اسلام میں ہوا تھا۔ پہلے ریاضی، ہیئت، طب، فلسفہ فطرت نفسیات کی کتابوں کے اور اُن کے بعد منطق اور مافوق الطبیعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ ابتدا میں ہر طرح کی عجائب پرستی کی کتابوں کو ترجیح دی جاتی تھی لیکن آگے چلکر ارسطو اور اُس کے شارحوں کی کتابوں کا ترجمہ ہونے لگا۔

کندی کی شہرت زیادہ تر طبیب اور نجومی کی حیثیت سے تھی۔ ابن سینا کا اثر اُس کی طب، تجربی نفسیات، اور اِس کے علاوہ فلسفہ فطرت اور مافوق الطبیعیات کے ذریعہ سے تھا۔ اُس کے مقابلہ میں فارابی اور ابن سینا کا بہت کم اثر تھا۔ ان سب کے بعد ابن رشد کی تشریحیں تھیں جن کی وقعت ابن سینا کے قانون الطب کی طرح بہت دن تک قائم رہی۔

اِس سوال کا جواب، کہ قرون وسطیٰ کا مسیحی فلسفہ کس حد تک مسلمانوں کا ممنون احسان ہے، ہم سے دسادہ کے موزون بحث سے خارج ہے۔ یہ ایک متقل کام ہے اور اِس کے لئے بڑی بڑی ضخیم کتابوں کا معائنہ درکار ہے جن میں سے کوئی میں نے نہیں دیکھی ہے لیکن عام یہ کہنا جا سکتا ہے کہ عربی کتابوں کے ترجمہ سے مسیحی ممالک مغرب کے سامنے دو نئے راستے کھل گئے۔ ایک تو ارسطو کی منطق، طبیعات اور مافوق الطبیعیات، جس حد تک ان لوگوں کو معلوم تھی زیادہ

کمل حالت میں مل گئی۔ تاہم اس واقعہ کی اہمیت صرف عارضی اور محکاوتی کیونکہ عقوڑے ہی دن بعد اس کی سب تصانیف کے براہ راست یونانی زبان سے بہت بہتر ترجمے کر لئے گئے۔ البتہ دوسری بات بہت اہم تھی۔ عربوں اور خصوصاً ابن رشد کی تصانیف سے لوگوں نے یہ سیکھا کہ ارسطو کی تصانیف کو حقیقت کا اعلیٰ منظر سمجھیں۔ اس کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ علم دین اور فلسفہ میں تقیض ہو یا برابری کی صلح ہو۔ یا لوگ کلیسائی عقائد بالکل ترک کر دیں چنانچہ اس طرح سے اسلامی فلسفہ کا اثر کلیسائی عقائد کی سولاسٹی نشوونما پر کچھ مخلاف اور کچھ موافق پڑا۔ کیونکہ علم دین اور فلسفہ کا ایک دوسرے سے بے تعلق ہو کر ہلچل بہ ہلچل رہنا جیسا مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں ہوا تھا مسیحیوں کے یہاں اب تک ممکن نہ تھا۔ اور اس کی کوئی صورت بھی نہ تھی۔ اس لئے کہ مسیحی علم العقائد نے اپنی ارتقا کی ابتدائی صدیوں ہی میں یونانی فلسفہ کا بہت بڑا عنصر اپنے اندر داخل کر لیا تھا۔ اور ابھی اور داخل کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ چنانچہ اس فلسفہ کے لئے یہ مقابلہ عیسائیت کے تیج و تیج عقائد کو اسلام کی سیدھی سادی تعلیمات پر غالب آنا زیادہ سہل تھا۔

بارہویں صدی میں جب عیسائی علم دین پر عربوں کا اثر پڑنا شروع ہوا ہے اس وقت یہ علم نو فلاطونی۔ افسطینی انداز رکھتا تھا۔ فرانسیکانی ماہیوں کے یہاں تیرہویں صدی میں بھی یہ انداز باقی رہا۔ فیثاغورثی، افلاطونی رجحان کے ساتھ جو اسلامی فلسفہ میں موجود تھا یہ رنگ اچھی طرح نہج گیا۔ ڈنس اسکالش کے نزدیک ابن جبرول ایسا فاضل ہے جس کا قول سند کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں عالی مرتبہ ڈومینیسی راہب البرٹ اور ٹامس نے جن کے ہاتھوں کلیسا کے آئینہ عقیدہ کی تشکیل ہوئی، ارسطو طالیسیت کو کسی قدر بدلی ہوئی صورت میں قبول کر لیا تھا جس کے ساتھ فارابی کے اکثر خیالات مگر خصوصیت کے ساتھ ابن سینا اور موسیٰ ابن میمون کے فلسفہ کا میل ہو سکتا تھا۔

تیرہویں صدی کے وسط میں جا کر ابن رشد کا زیادہ گہرا اثر پیرس میں جو اس کی اعلیٰ مسیحی تعلیم کا مرکز تھا، نمودار ہوا۔ ۱۲۵۶ء میں البرٹ اعظم ابن رشد کی تردید میں قلم اٹھاتا ہے لیکن پندرہ

سال کے بعد ٹامس سکاکن اکوئی ناس پر واپس ابن رشد کی تردید کرتا ہے۔ ان لوگوں کا سرگروہ  
 یوگرساکن باربانٹ (جس سے لوگ ۱۲۶۷ء میں واقف ہوئے) دارالفنون پیرس کا رکن تھا۔ اُسے  
 ابن رشد کے نظام فلسفہ کے سخت سے سخت منطقی نتائج کے اختیار کرنے میں باک نہیں اور جس طرح  
 ابن رشد ابن سینا پر نکتہ چینی کرتا ہے اُسی طرح یوگرساکن اعلیٰ اور مقدس ٹامس کی تفسیر کرتا  
 ہے۔ یہ سچ ہے کہ ڈوچی و تنزیل کی اطاعت کا اقرار کرتا ہے تاہم داس کے خیال میں عقل اُن  
 باتوں کی تائید کرتی ہے جن کی تعلیم ارسطو نے دی ہے (اور ارسطو کے مشکل مقامات کی شرح  
 میں ابن رشد کی رائے کو قبول کرنا چاہیے)۔

یہ نوع اُس کی دقیق عقلیت علمائے دین کو پسند نہیں ہے۔ بظاہر انسکافی راہبوں  
 کی تحریک بر جو اُس کی آڑ میں ڈومینیسی راہبوں کی ارسطاطالیسیٹ پر حملہ کرنا چاہتے تھے وہ کلیسا  
 کے محکمہ احتساب (Inquisition) کے پنجہ غضب میں گرفتار ہو گیا۔ یہاں تک کہ اُس  
 نے مقام آردوٹو میں (۱۲۸۱ء اور ۱۲۸۳ء کے درمیان) قید خانہ میں وفات پائی۔ ڈانٹے نے  
 جیسے غالباً یوگرساکن کے ملحدانہ خیالات کا علم نہ تھا اُسے بہشت میں دنیاوی علوم کا نامناہدہ قرار دیا ہے  
 یہ خلاف اس کے اسلامی فلسفہ کے بانیوں کو یونان و روما کے جلیل القدر اور دانشمند لوگوں کے  
 ساتھ اُس نے جہنم کے برآئدہ میں دیکھا تھا۔ ابن سینا اور ابن رشد پر وہاں اُن کی عالی مرتبہ مٹھوں  
 کا سلسلہ ختم ہو رہا ہے جنہیں آئندہ نسلوں نے اُسی طرح تحسین و اقرین کا مستحق سمجھا جیسے دانٹے کو۔

— (۰\*) —

LIBRARY  
 UNIVERSITY OF ALIGARH  
 ALIGARH

LIBRARY  
 UNIVERSITY OF ALIGARH  
 ALIGARH  
 Date: .....





CALL No. { ۲۹۶۹۰۱ } ACC. NO. ۱۹۹

AUTHOR دولچہڑ، م. س. ۲۰

TITLE تاریخ فلسفہ اسلام، شریح سید ابوالحسن

199 ۲۹۶۹۰۱ ۲۰

Date	No.	Date	No.
		13.6.2	2962

CHECKED AT THE TIME

VE



# MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

## RULES :-

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of **Re. 1-00** per volume per day shall be charged for text-book and **10 Paise** per volume per day for general books kept over-due.

